SRI VEDANTA DESIKA'S

SATADUSHANI

[Published with Financial aid of Ministry of Education and Social welfare service Govt. of India]

EDITED BY

Prof. V. SRIVATSANKACHAR,

Nyaya Siromani, Vyakarana Vidya Pravina

WITH INTRODUCTION IN ENGLISH BY

R. KESAVA AIYANGAR, M.A.B.L.

Senior Advocate, Supreme Court

Published by

V. D RAMASWAMI, B.A.

10, Alarmelmangapuram

MADRAS-600004

1974

PRINTERS :

Sanskrit :

Ubhaya Vedanta Grantha Ma
No. 25, Nathamuni St.
Madras-600017

English :

Kabeer Printing Works
Madras-600005

श्रीः

श्रीकवितार्किकसिंह-सर्वतन्त्रस्वतन्त्र-
श्रीमद्वेङ्कटनाथ-श्रीमद्वेदान्तदेशिकैरनुगृहीता

शतदूषणी

प्राड्विवाकानां श्रीमतां आर्. केशवार्मणां आङ्ग्लोपोद्घातेन सह

चेट्लूर्, न्यायशिरोमणि, व्याकरणविद्याप्रवीण
वा. श्रीवत्साङ्काचार्यैः परिष्कृत्य सम्पादिता



प्रकाशिता
भारतराष्ट्रशासकानां धनसाहाय्येन
V. D. रामस्वामय्यङ्गार्यैः
(श्रीरामसदनम्); 10, अलर्मेलुमङ्गापुरम्, मद्रास्-600004

1974

[मूल्यम् 30-00

PREFACE

Satadushani is a masterpiece of *Vada* composed by Vedanta Desika. *Vada* means rational disputation It is one of the purest contributions to human knowledge made by mighty masters of virile and honest thinking A close and critical study of *Vada* classics of the various schools of thought is very necessary. *Vada* is predominantly a contribution made by Indian philosophers—particularly Naiyayaikas and Vedantins. It has sometimes been said that *Vada* is the cause of feud and the result of hate and has therefore to be eschewed Nothing can be farther from truth It is an irony that what really purifies the thought and ennobles the mind has come to be regarded as the very opposite of it—as the breeder of dissensions and the *feeder of bigotry. It is unfortunate that some have, in the guise of Vada, exhibited bigotry and effected dissensions It is even a greater irony* that very often it is those who feign impartiality and catholicity outwardly that are fuming with bigotry and hate inwardly and fomenting it secretly. *Vada* having somehow become associated with such persons has come to be looked upon with strong disfavour. It is not the fault of *Vada* but only of such persons who are best left ignored. The noble art of *Vada* has to be nursed, cherished and preserved in all its purity, potency and excellence

The Lord has declared in the Gita "I am the *Vada of disputants" Vada belongs to the highest order of disputation and it is conducted by those* who are dispassionate and desireless (vitaragas) solely for the purpose of determining truth. Hence its purity and nobility as explained by Vedanta Desika in his *Nyayaparisuddhi*. There are two other kinds of disputation called *jalpa* and *Vitanda* which belong to a somewhat lower order and which are resorted to by those who also seek fame and victory *Jalpa* and *Vitanda* are also governed like Vada by rules of rectitude and fairness and conventions and have to be conducted in strict accordance therewith. Gautama in his Nyayasutra has justified *jalpa* and *Vitanda* provided they are resorted to for the *purpose of defending truth from the attacks of untruth on the analogy of the protection of growing seeds by the erection of thorn fences around. It is also likened to the removal of prickly growths* from the field of growing crops (Kantakasodhana). Hence the purity and utility of *Vada*—the purity and utility of removing alluring fallacies called by Vedanta Desika as *Kutarkavyamoha* (allurement of fallacious logic).

Badarayana (also called Vyasa) has accordingly *devoted one* whole quarter (pada) out *of sixteen in his Brahmasutra to rational disputation (tarka)* called *Tarka Pada,* in which he has put all the counter systems to the test of *Vada* and demonstrated their unsustainability. It is in that

pada that Vedanta shines in its invulnerable excellence. Vedanta Desika with a view to explain the necessity for, and the propriety and utility of, *Tarka Pada* has in his *Adhikaranasaravali*, first raised the objection by way of *purvapaksha* (prima facie view) to the relevancy and propriety of *Tarka Pada*. The objection is to the following effect: The validity of Brahmic causality having in the preceding chapter and quarter been declared established on the strength of the unshakable *Veda* in harmony with other *pramanas*, why should Badarayana who is detached and free from ill-will to anybody disparage others once again? To put it in other words: Let Badarayana by all means affirm the uninvalidability of Brahmic causality rooted as it is on the rock of *veda*. But why should he, instead of stopping there, go further and refute the systems of others who affirm the contrary? Vedanta Desika answers the objection thus: Badarayana is not out to disparage anybody. He is too noble and dispassionate to do it. What he really does is to clear the doubts that might be created in uncritical and immature minds on account of the impact of many systems of celebrity and antiquity which propound the contrary view with equal confidence. On account of the conflict of such renowned systems, each with others and all with Vedanta, it might be regarded by immature minds that they may all be of equal validity with Vedanta It is that many-headed dubitancy that had to be removed. A demonstration of the invalidity of the counter systems and the consequent removal of the doubt engendered by their impact could be effected only in a *pada* devoted to rational disputation (tarka) Doubt should be removed so that the faith in the teachings of Vedanta might not be shaken and the *summum bonum* of Vedantic life might not be lost to them. The process is essentially protective. Badarayana's purpose is therefore not to decry anti Vedantins but to save doubting and immature minds from being decoyed by the alluring fallacies of the various counter systems, which according to him do not explain truth, do not answer the purposes of truth, and are opposed to truth Hence the necessity for the common platform of rational disputation in which alone the validity of the rival systems could be tested and the invulnerability of Brahmic causality could be conclusively demonstrated and maintained. Disparagement is no part of *Vada* and in truth is repugnant to it. Knowledge should not be left in a dubious state. All doubts must be cleared by the generation of correct knowledge of truth Doubt is the one impediment to fulfilment "The doubting man effects his own frustration" is the Lord's declaration in the *Gita*. *Vada* is truly a sacrifice (yagnya) for determining truth and should be understood and conducted as such. The noblest of minds have been the staunchest of disputants Ability and honesty, amity and balance, fairness and fearlessness are essential to those engaged in *Vada*. Ignorance and prejudice untruth and deceit, bigotry and malignity are the very enemies of *Vada* The staunchest of disputants in *Vada* have been the fastest of friends in life Vedanta Desika is himself an example of that truth. He was loved and held in high esteem by contemporary thinkers who were his friends,

though some of them were his adversaries in *Vada*. He had himself respected those whose views he had *refuted*. Sankara, Sabara, Udayana, Kumarila, Vignaneswara and others are among those whom he esteemed as mighty intellects, but whose views he has refuted as invalid in many places. He calls the commentators of *Gita*, of whom Sankara is one, as *Vipaschits* (wise) in *Dayasataka*, Sabara as *Pandita* (learned) in *Mimamsa Paduka* and as *Nitivid* (knower of Niti) in *Nyayasiddhanjana*, Udayana as *apta* (trustworthy) in *Sarvartha Siddhi*, Kumarila as *abhiyukta* (well-versed) in *Tattva Tika* and Vignaneswara as *Nyayavid* (knower of Nyaya) in *Satadushani*. The declaration made and the counsel given by Vedanta Desika in his *Tatparyachandrika* at the conclusion of his elaborate disputative commentary on the '*Final Verse*' (*Charama S'oka*) of the *Gita* (18.66) deserve to be written in letters of gold. This is what he says: "What has to be said with regard to the Final Verse has been fully said by us ... Similarly in the *Gita* commentaries of others now in existence and hereafter to come into existence haziness should be cleared in the light of the views of Yamunacharya and Ramanuja. As regards slightly devious and somewhat far fetched explanations in those commentaries, it is enough to say without elaboration that there should be tolerance. By over hundreds of *Gita* commentators such as Pisacha, Rantideva, Gupta, Sankara, Yadavaprakasa, Bhaskara, Narayanarya, Yagnyaswami and others who have all clung steadfastly to their respective systems as well as by Yamunacharya and Ramanuja the founders of our system—it has been accepted alike *nem con* that the essence of the teaching of *Gita* is: the *Bhagavan* is alone the Supreme Reality and for the refugeless the *Bhagavan* is the only refuge and surrender to Him according to their nature and need is the supreme *dharma*". That is genuine tolerance and genuine catholicity. Vedanta Desika was as searchingly critical as he was sympathetically tolerant. His utterances were regarded by contemporary masters as a great unifying power and hence the universal esteem in which he was held by all of them alike.

Enough has been said regarding the true nature of *Vada*. There is one other thing which has to be mentioned in this connection. *Vada* is no respecter of persons. It is improper to bring into *Vada* the element of personages. It is not the eminence of the person but the validity of the thought that is tested and adjudged in *Vada* on its own merits. Vedanta Desika has referred to this truth in his *Sankalpasuryodaya* and *Sarvartha siddhi*. Referring by way of illustration to the adherents of the systems of Kapila and Kanada each asseverating their respective omniscience Vedanta Desika says in *Sarvarthasiddhi*:—If Kapila is omniscient, what is the authority for saying that Kanada is not? If both be omniscient how is it that they differ in their views? Hence according to him, the need for rational disputation. Hence also the exclusion of bigots from *Vada*.

There is another dialectic classic of Vedanta Desika which is similar to *Satadusahani*. It is called *Paramatabhanga*. It is devoted to

a refutation of many renowned counter systems including *nirvisesha advaita* to whose refutation *Satadusahani* is solely devoted Whils *Satadusahani* is a Sanskrit work *Paramatabhanga* is a bilingual (Sanskrit Tamil) composition Such a composition is called *manipravala* (pearl coral) literature Manipravala composition is a special contribution made by Vaishnava and Jaina scholars to classical Sanskrit Tamil bilinguism whose textural excellence and symphonious charm can well be said to be unique The intensive depth of *Satadushani* is matched by the extensive sweep of *Paramatabhanga* *Here also Vedanta Desika* has emphasised what he has declared with regard to Badarayana's *Tarkapada* —that the object of the work is not *to decry others but to* save wavering and immature minds from the allurements of the various rival systems The systems refuted in *Paramatabhanga* are Lokayata (Materialistic atheist) the *four* schools of Buddhists (Madhyamika, Yogachara, Sautrantika and Vaibhashika), Nirvisesha Advaita, Jaina, Bhaskara, Yadava, Vaiyakarana, Kanada, Nyaya, Mimamsa, Sankhya, Yoga and Pasupata The way in which he reinforces his invalidation of the *Lokayata* (materialistic atheist) may be mentioned here as illustrative of the skill and force of his method of invalidation In the course of his arguments against the validity of the Lokayata system Vedanta Desika frames or cites a *sloka* whose pithy wisdom may be explained in terms of *Vada* as follows —*I say there is life beyond and while life lasts here* souls have to endeavour to effect their everlasting fulfilment in the life beyond by the practice of *dharma*, by their surrender to God, and by the grace of God If not the chance is gone and the soul is lost You (materialistic atheist) say there is no life beyond, no *dharma* and no God or surrender to God or the grace of God There is nothing but body *for you and when it is burnt everything is burnt for ever* There is no life beyond and no soul to lose or save Well, if there be no life beyond as you say nothing is lost to me but if there be life beyond as I say you are lost for *ever* Such is the nature of these two dialectic classics They should be made better known, better understood and better esteemed Hence this explanatory treatise by way of introduction to *Satadushani* in which term *Paramatabhanga* in also comprehended.

Satadusahani investigates and establishes the rational excellence of the *Visishta advaita* system of Vedanta of which Ramanuja is the propounder and Vedanta Desika is the expounder The present treatise is intended to explain by way of introduction to *Satadusahani* the key thought of the system, to wit, *Visishta advaita*, whose validity in its various aspects is demonstrated therein *The expression Visishta advaita* [illegible] ... Brahman Sarira Atma Bhava Visishta [illegible] It [illegible] ion [illegible]
pramanas in harmonious unison that is established and it is the contrary system Nirvisesha *advaita* that has been refuted in *Satadushani* as invalid

on the ground, among others, that it contradicts *pramanas*. Hence the necessity of a correct knowledge of that keythought and its support on *pramanas* without which it may not be easy or even possible to understand and follow the various *Vadas*, which all converge to and confirm that key thought. The present introduction is accordingly conceived and framed in such a manner as to serve the purpose of clearly explaining that key-thought and fully investigating its *pramana*-support.

A treatment by way of explanation of the nature and the mutual harmony of all untainted *pramanas* (probantia) and of the verity and unassailability of *prameyas* (probanda) in the full strength and support of *pramanas* in all their harmony which is very necessary for a right understanding of the *visishta advaita* system as much on its own merits as on a comparison of it with other systems in general and the *nirvisesha advaita* system in particular is a real need. The study of a system must at once be critical and comparative. The former effects profundity and the latter liberality. Great systems, especially of Vedanta, have to be understood and maintained in their purity and identity. Each one of them has a value of its own. Any attempt to adulterate them would only be an attempt to attenuate them and to deprive them of their vitality. Adulteration is in essence bad. It is particularly so in philosophy especially when philosophy is a way of life and a means of soul-fulfilment and not mere arid speculation. Systems suffer not so much from their antagonists as from their apologists. If a system is right it has to be fought for; if wrong it has to be cast off. Neither needs an apology. It is not adequately realised that *Vada* is really a process of diamond cutting diamond very often into lovely forms and luminous facets. Diamond experts detect the flaws in a diamond because it is a diamond. The cutting and the detection go to emphasise the value of the thing as diamond. The analogy applies with greater force to *Vada*.

The present treatise has been designedly entitled 'Introduction' as it is intended to supply the above mentioned need and to serve the purpose of clearly explaining the keythought of *Visishta-advaita* in its philosophic purity and profundity even at the risk of some little repetition and investigating and demonstrating its pramana support. It is therefore written as an introduction to rather than as an exposition of *Satadushani*.

The system of Ramanuja has not been made as known as it should be. A very acute modern thinker Harvey Wickham, has said as follows in his book—'The unrealists'—to which book the present writer acknowledges his indebtedness:

"But to be fair to Vedantic philosophy one should read it in its great originals, and not as diluted and belittled by modern Swamis. For example, the Bhagavad Gita says :

'And he who by the power of Spiritual Wisdom doth perceive this difference between the Soul and the *Material* and Personal Self, between the Soul and the Nature and Nature's Principles—between the knower and the Known verily he perceiveth the liberation of the Soul from the illusion of Matter and personality, and he passeth to the Spiritual consciousness, in which all is seen as One Reality, without illusion or Error.'

How refreshing this, compared with Vivekananda Here the power of spiritual wisdom manifests itself by *perceiving a difference* And taking the passage as a whole, it may easily be interpreted as concluding with a vague yearning towards union, rather than a positive affirmation that any such consummation has actually been attained"

The reference is presumably to Gita (13 34) The translation of the later part is erroneous and hence his struggle to understand it In spite of his unfamiliarity with the Gita in the original which is in Sanskrit and therefore necessarily with Ramanuja's exposition thereof which is also in Sanskrit he has echoed the gist of his exposition—the reality of the difference between matter and soul despite the erroneous translation referred to above. That the western world has not been made adequately acquainted with the system of Ramanuja despite some sporadic attempts in that direction would be evident from the above reference The philosophy of the causality of Para Brahman in its serene and immanent majesty (Brhattva) and of its Beatific glory (Brmhanatva) permeating and vitalising the entire universe as its body in all the reality of its infinite variety and inexhaustible richness as expounded by Ramanuja has to be accurately and adequately made known Hence this introduction in English endeavouring to explain the basic truth of the system It has to be mentioned here that the masterly work of Dr Das Gupta—'History of Indian Philosophy' in five volumes of which about two thirds of the third volume is devoted to a discussion and exposition of the system of Ramanuja, Vedanta Desika and other prominent Acharyas and writers of that school, has supplied a great need He has devoted more than one hundred pages to a consideration of the nature of the soul and of the ontological categories according to Vedanta Desika and to a discussion of the topics dealt with in Satadushani

In many places it is very difficult to render Vedantic concepts into correct English Any appreciable measure of success in the direction of correct translation or interpretation of Vedantic thought would be possible only if writers have sufficient mastery of Sanskrit, Latin and English Rendering into English should be as accurate in thought as possible Words such as 'Dharma' and 'Brahman' defy translation The translation of the word 'guna' as 'attribute' is incorrect and misleading The word 'guna' is derived from the root 'gun' which in relation to the Supreme Brahman is expressive of inherent characteristic

excellence as explained in *Anandavalli*. It would therefore be erroneous to translate the word 'guna' as 'attribute' which in expressive of just the opposite of it. The word '*attribute*' is *derived from the Latin ad*, meaning to and *tribuere* meaning to *give* which in suggestive of extrinsic imposition and therefore of illusion and not expressive of intrinsic excellence and therefore of illumination. Hence the estimate of God by some *unrealists as made up of a lot of* 'unintelligible or preposterous '*attributes*' which brings out clearly the inappropriateness of the word 'attribute' as a translation of the word 'guna'. Words such as quality, property or characteristic may approximately convey the true meaning of 'guna' but the word 'attribute' is inaccurate and misleading as it is suggestive of superimposition and therefore of illusion. Similarly with regard to the word '*avatara*'. It is a very important word in Vedanta and the Lord has explained its truth and excellence in the fourth Chapter of the Gita. *It* denotes the descent of Brahman or God in visible form for the purpose of blessing His devotees in their worship, and establishing *dharma*. The *avatara* form is holy and immaculate (aprakrta and divya) It is no doubt finite, but qualitatively as real and beatific as the original infinite Brahman of which it is an *avatara*. *It* is, if any, more intensive in beatific excellence for the very reason that it has taken *ad hoc* a finite form in which it accedes to the devotee. The infinite Brahman accedes to the devotee in that finite form and hence its divine immaculate excellence. The imponderable, the ultimate, the inaccessible *Para Devata* (Brahman) in His access in *avatara* excels Himself in His beatific grace. The *avatara* is as real as the infinite Original Brahman, *Para*, though it is transient and after a time becomes dissolved in the eternal *Suddhasattva* form of *Para* Vasudeva Brahman. To be transitory is not to be illusory. Avatara is as immaculate and real as *Para*. It is therefore incorrect to translate 'avatara' as 'Incarnation'. The word incarnation is derived from the Latin *in* meaning *into* and caro meaning *flesh*. Incarnation literally means getting into flesh and signifies the very contrary of *avatara* which is expressive of absolute immaculacy. The finite forms which the Para Brahman takes—the forms of His *avatara*, are not forms of material immundity (Prakrita) but of empyrean purity—the purity of *Suddhasattva*. *Hence the impropriety of the translation of avatara* as incarnation. Descent, access or similar words approximately express the meaning of the word 'avatara'. But the word 'incarnation' expresses just the contrary of what *avatara* signifies. The word '*avatara*' meaning *descent is in contradistinction to* '*uttara*' *or ascent* which signifies the soul's progress Godward. God's manward descent in grace is *avatara*, and man's Godward ascent in devotion is *uttara*. There is no illusion or repugnancy in *avatara*. Similarly the word 'personal' with reference to *avatara is equally inappropriate*. In the phrase 'personal god' which signifies the Para Brahman in *avatara* state including Archa (Icon or Idol) whose Divine glory has yet to be understood by non Vedantins, the word personal is apt to mislead and to suggest *that it is illusory*. The word

'person' is derived from the Latin *per* meaning through and *sonare* meaning to sound. The word is expressive of the players' mask through which the player speaks and is *therefore* suggestive of make-believe or unreality. Hence the criticism by some that 'personal god' is illusory which is suggested by the etymology of the word 'person', and by the finite nature of *avatara*. The truth about *avatara*, as declared by the Lord in the Gita is that *it is* at once true and divine and not illusion or incarnation. *Avatara* is Supreme Divinity in the intensity of its beatifying grace. Hence the *necessity for* special care in correctly translating technical Sanskrit *words particularly Vedic* and Vedantic words..

Satadushani requires a translation in English. *It is not possible to* translate or interpret *Satadushani* except in the language of classical dialectics. In view of the stupendous nature of the task and of the limited time at our disposal, a translation could not be brought out. Hence the publication of the original work with the present 'Introduction' and explanatory footnotes which would *serve* the *purpose of explaining* the true nature of the Visishta advaita Vedanta, the true nature of *pramanas* and their harmonious complementarity and the soundness of the system in the solidity of its pramana-foundation. A synoptic study of Satadushani, Tattvamuktakalapa, Sarvarthasiddhi, Adhikaranasaravali, Tattvatika and Paramatabhanga is *necessary for* a *complete* understanding of the various topics discussed in Satadushani. A study of these works would show that there was not a single notable work of other systems with which Vedanta Desika was not familiar.

Satadushani is a work *consisting of one* hundred *Vadas. Only sixty six of them* are now available. Lethargy and lack of care and industry with a fatal facility for the invention of legends has been responsible for the loss of many classical works of Vedanta Desika, some wholly and others substantially. *Sesvara Mimamsa* which is a commentary by Vedanta Desika on Jaimini's *Purva Mimamsa Sutra* is almost completely lost. The commentary for the first eighty four sutras stopping with the *Mantradhikarana* the second *pada* of the first chapter, which is roughly about one twenty fourth *of the work is* alone available *now*. Varadaguru in his commentary *on the fifth verse* of *Adhikaranasaravali* refers to the elaborate *exposition* of *Linga* etc. by Vedanta Desika in the fifth chapter of *Sesvaramimamsa* and refers the readers to the said commentary for a full treatment thereof. Works similarly *lost* are *Tattvatika, Nyayasiddhanjana, Satadushani* etc. Similarly several works in Tamil have also been lost. Strenuous efforts have to be made for recovering them and bringing them to light again. It has been stated by some recently that Satadushani did never contain full one hundred *Vadas* and that Vedanta Desika gave an air of magnitude to the work by numerical exaggeration and called it *Satadushani* (one hundred refutations) when in fact it contained only sixty six *Vadas*. The statement is too wild to merit serious notice. The work as it is now available to us shows the incompleteness. It is characteristic

of *Vedanta Desika* that he begins his works with an opening declaration and concludes them with a closing declaration In the Satadushani as we now have it there is only the opening declaration but there is no closing declaration The absence of a closing declaration may legitimately be taken to be conclusive of the incompleteness of Satadushani as we now have it with only sixty six *Vadas* The opening declarations made by Vedanta Desika in *Satadushani* and in its sequel Tattvatika are confirmatory of the truth of one hundred *Vadas* constituting *Satadushani* The grammatical compound form which is expressive of the numerical aggregate of one hundred (Samahara) as well as suggestive of the metaphor of military warfare in which arrows are shot in a row (sarasreni) at the opposing army pitched in lotus array (Padma Vyuha) shows that the work consists of one hundred Vadas The arrows numbering one hundred correspond to the petals of the lotus which number one hundred The metaphor is confirmatory of the truth that '*Satadushani*' is a work consisting of one hundred *Vadas* The opening slokas of *Satadhushani* and *Tattvatika* reveal really a double metaphor—the one explicit and the other implicit Battle field and row shot are explicit and lotus and petal row are implicit. The suggestion is that the arrows not being 'sastra' arrows (weapons), but sastra arrows (Vedanta Vadas) do not wound but heal, do not inflict but inform The thing to be noted here is the exactness of the number of one hundred which both the metaphors require The idea of the lotus metaphor has been brought out by the commentator Srinivasacharya who has named his commentary on *Satadushani* as *Sahasrakirani* The word '*Sahasrakirani*' means the sun The idea in so naming the work is that just as the rays of the sun which number one housand make the lotus un fold its one hundred petals so does his commentary make *Satadushani* unfold the meaning of its one hundred *Vadas*

Vedanta Desika has stated in *Paramatabhanga* at the close of the chapter in refutation of the *Nirvisesha advaita* system that ' Brahmad vaita, Sivadvaita, Vasudevadvaita, Sphotadvaita, Samvidadvaita and Sadadvaita have not the slightest bit of *prameya* in their favour, that *Vedantasutras* (Badarayana's Brahmasutra) are from first to last absolutely against them, that they are wholly untenable and that it has been *exhaustively dealt with in Satadushani etc* " *Of the aforesaid topics Samidavaitabhanga Vada* (33) and *Sutrasvarasyabhango Vada* (66) are alone available now The rest have been lost Similarly in *Jivanmuktibhanga* Vada (31) Vedanta Desika has stated that ' the refutation of the theory of the illusion of body etc has to be seen elsewhere where it has been exhaustively dealt with " The 'elsewhere' refers obviously to *Sata dhusahni* No such *Vada* as '*Sariradimithyatvabhangs Vada*' is available now In *Jivagnyanabhanga vada* (40) Vedanta Desika has stated that " the theory of the reflection of the internal organ has been refuted elsewhere " Here also 'elsewhere' refers obviously to *Satadushani* *No such Vada as antahkaranapratibimba bhanga Vada* is available now.

In the course of his commentary on the sloka (verse) beginning with '*Santatyatma*' in *Adhikaranasaravali* (431) Varadaguru has stated that "the theory of the eternity of *mukti* has to be seen in *Satadushani* where it has been exhaustively dealt with". There is no such *Vada* as *Muktinityatva Vada* dealt with as such in *Satadushani* as is now available though the idea is *referred to* and explained incidentally in the course of the discussions in other *Vadas*.

It has been explained by Mahacharya the commentator of Satadushani that though in each Vada several refutations are made still in view of the (one hundred) *main* topics which were taken up for refutation the work is named 'One Hundred Refutations' (Satadushani) and that the title of the work 'Satadushani' is *therefore* quite proper. That Satadushani did consist of one hundred *Vadas* of which sixty six alone are available now is therefore incontrovertible.

Every *Vada* in *Satadushani* opens with a poem which sings the glory of Para Brahman (Lord Sri *Hayagriva*) which furnishes or suggests the particular topic of disputation What is poetically *experienced* is dialectically demonstrated The slokas being poetical masterpieces are collected at the end of this publication which would facilitate a connected study and a *parayana thereof* *We have in Vedanta Desika's works* the unique combination of the ineffable charm of poetry and the irrefragable power of reason. Hence the universal acclamation of Vedanta Desika as *Kavi Tarkika Simha* (Lion among poets and logicians). The *myth that* poets cannot be logicians—philosophers and *vice versa* stands exploded thereby. We have also the sublime example of *Vyasa* the author of Mahabharata and Brahmasutra

Satadushani has three classical commentaries in Sanskrit. One is by Mahacharya popularly known as Doddayacharya. It is called 'Chandamaruta'. The second is by Nrsimharaja It is called 'Prakasa'. The third is by Srinivasacharya It is called Sahasrakirani There is a translation in Tamil for the first fifty five *Vadas* by Sri Mahamahopadhyaya Chetlur Narasimhacharya

There are three works in English of which special mention has *to* be made and to which the present writer acknowledges his indebtedness. The first is as has already been mentioned Dr. Das Gupta's 'History of Indian Philosophy' in which he has given a short summary of thirty nine *Vadas* of *Satadushani*. *He was the first to give a brief account of Satadushani* in English In a work of such a comprehensive nature and magnitude more could not have been written In fact what has been *written does* sufficient justice to the general purport of the original and is just sufficient to give a general view of its contents The next is the work of Dr Satyavrata Singh entitled 'Vedanta Desika'. It is an admirable production of elaborate and extensive research in which the works of Vedanta Desika

and his contribution to Literature, Logic and Vedanta Philosophy has been exhaustively considered and his unique position as the exponent of Visishta advaita Vedanta next only to Ramanuja has been clearly brought out Being a work which deals with the entire range of the literary and philosophical works of Vedanta Desika, *Satadushani* has been dealt with as one among them The third is the work of Dr S M Srinivasachari entitled 'Advaita and Visishta Advaita—a study based on Vedanta Desika's Satadushani". It is a thought out work of scholarly labour specially devoted to a critical consideration and exposition of the topics dealt with in *Satadushani* The *Vadas* excepting the few that relate to rituals have been conveniently grouped under eight heads and discussed *in cumulo* in eight chapters This work and the present Introduction are really complementary The two far from being repetitive of each other and far from dispensing with the need for the other stand in need of each other

Vedanta Desika's well known epigram in *Nyayasiddhanjana* that the system of Nirvisesha advaita is a commixture of the systems of Sankhya, Saugata (Buddhism) and Charvaka (Lokayata) stands substantiated in *Satadushani* That the epistemology and logic of Nirvisesha advaitins is substantially drawn from the Buddhistic system has been shown in many of his works by Vedanta Desika and by Meghanadari Suri in *Naya prakasika* It has been stated by Vedanta Desika in *Tattvatika* at the beginning of *Mahasiddhanta* that while Buddhists have taken the juice, Nirvisesha advaitins have taken the dross (kalka) of *tarka* and have reared thereon their *Nirvisesha* advaita system

Viewed purely from the point of view of dialectic logic the tetra lemma of the Madhyamika Buddhist is a syllogistic masterpiece from which there seems to be no escape It is to the following effect The universe is neither sat (ens), nor asat (non ens) nor both (ens et non ens), nor something beside both (outside of ens et non ens) ergo absolute nihilism —is the purport of the tetralemma or *chatushkoti—vinirmukta*, as it is put As a piece of scientific construction the fourth horn may well be regarded as satisfying the requirements of an individual as well as of a residual horn The horns are so constructed that they cannot be escaped through They have to be demolished if they have to be got rid of The *Nirvisesha* advaitins do not demolish them but attempt to escape through them by predicating a fifth sad asad anirvachaniya (ens non ens indefin able) alternative They cannot take the tetralemma by the horns They do not as they cannot, challenge the premises for they adopt *protanto* the very premises of the Madhyamika as their own and are therefore bound by their own adoption and therefore compelled to escape, if they can, through the horns They have however disabled themselves by their adoption of the premises from making any attempt at escape Even other wise they are effectively prevented from making an escape by the catching nature of the third horn or at any rate by the exhaustive nature of the residual horn In the chapter devoted to the demolition of the Madhyamika

system in *Paramatabhanga* Vedanta Desika refutes the nihilistic con clusion by a demonstration of the fallacies of the syllogism as well as by emonstration of its contradiction of *pramanas* and of self-contradiction. He has pointed out the logical incongruity and the futility of the con clusion of absolute nihilism and of its failure to account for and answer the purposes of untainted experience He has further shown that it is not the province of logic to cancel or cavil away perceptual experience As far as *Nirvisesha* advaitins are concerned the nihilistic conclusion is inescapable The logic of the Madhyamika Buddhist is inexorable and when once you adopt the *Buddhistic logic* you cannot *logically* escape the Buddhistic conclusion of Nihilism. That logic is a single scheme starting in *Kshanabhanga* (momentariness) and culminating in *sarva sunya* (absolute Nihilism) and is accordingly intolerant of a partial adoption and a partial rejection thereof. Any permanent reality total or partial is repugnant to that logic. That logic is as inexorable as its conclusion is irresistible Similarly with regard to the syllogism of *Nirvisesha* advaitins as to the illusion of the universe because of its perceivability (drsyatva) (which is a borrowal from Buddhism) Vedanta Desika has pointed out in Tattvatika that while the fallacies of *asiddhhi*, *upadhi*, *vyaghata*, *badha etc. are common to Nirvisesha* advaitins and Buddhists alike the Buddhistic logic is free from the fallacy of anaikantya. Hence the estimate of the Nirvisesha advaita system by Vedanta Desika as set out above The illusion theory of the *Nirvisesha* advaitins, it may be noted incidentally, is a borrowal from Yogachara Buddhism It is foreign to Vedanta It is opposed to the exposition of ancient masters All schools of Vedanta with the solitary exception of Nirvisesha advaitins are unanimous in their affirmation of the reality of the universe and in their rejection of the illusion theory.

The vice of Buddhistic logic is, according to Vedanta Desika, mainly two fold: *pramana—contradiction* and self contradiction Hence its liability to invalidation and rejection The *tarka* or logic of Badarayana is, according to Vedanta Desika, *pramana tarka or anukula tarka* which means that it is deep rooted in *Pramanas* and is congenial to Vedanta. Hence its solidity, and lucidity. In other words, the *tarka* of Badarayana is not a mere dry as dust wrangle in the air to which there can be no finality, but a well balanced organic reasoning in pramana anchorage which leads to a right conclusion as to the meaning of Vedantic utterances without rendering itself in any way vulnerable to attack. It is truly a process of rational explanation of Vedanta in the true sense of the word explanation which can justly be said to be as good as ocular demonstration. Badarayana's *tarka* is in Vedanta Desika's estimate a model of dialectic probity and purity of which *Tarka Pada* is a classical example

In this connection it has to be noted that Buddha is regarded as an *avatara* of the *Bhagavan*, but his teaching is rejected by Vedantins as

delusive It is an enigma. This estimate is not easily understood *Its elucidation is not attempted here.* The facts relating to the origin of Buddhism its antagonism to Vedism and its culmination in Nihilism have been lost in obscurity. As frequently happens here also fiction has taken the place of truth and mataphors have taken the place of proof. It is a baffling *mystery that a system taught by the Bhagavan* should be a contradiction of the *Veda* and a negation of the very Bhagavan whom the *Vada* establishes as the Supreme Reality. We have to take things as they are and reckon with them as such and proceed accordingly. The Buddhistic systems having long ago become hostile to Vedanta have to be considered and dealt with as such *In fact they were so considered* and dealt with by Badarayana in the second *pada* of the second chapter of his Brahmasutra They are therefore considered and dealt with as such in *Paramatabhanga* by Vedanta Desika

Special mention has to be made of the very valuable help rendered by Sri Srivatsankacharya in bringing out this edition of *Satadushani* His equal proficiency in Vyakarana and Nyaya coupled with a sound knowlede of *Vedanta* acquired in the *traditional Kalakshepa method* and his great capacity for and experience in research has made him well fitted for bringing out this edition. His settlement of the readings, making of critical notes wherever they were found necessary and the giving of the references to the various works would prove very useful

LIFE AND WORKS OF VEDANTA DESIKA

Sri Vedanta Desika (*Venkatanatha*) was born in A D *1268* at Tuppul, a suburb of Kanchipuram in Tondaimandalam, Tamil Nadu, South India It was one hundred and thirty one years after Sri Ramanuja's departure from this world Sri Ramanuja lived from A D 1017 to A D 1137 Vedanta Desika lived to the full Vedic human age of one hundred and left this world in A D 1369 in the fulness of intellectual excellence, spiritual splendour and saintly glory

Vedanta Desika's mother was Totadriyamba His father was Ananta Suri whom he has described as a master of several systems of philosophy Vedanta Desika received his instructions in all sciences and arts, in all branches of learning, sacred and secular, and in all the *rahasyas* (secret doctrines) of the Sri Vaishnava Religion and Philosophy *from his maternal uncle Atreya Ramanujacharya* whom he has glorified as the *alter ego* of Adi Sesha Vedanta Desika became a master of all sciences and arts as known in his time and an adept in the entire Vedic and Vedantic lore at the age of twenty. Atreya Ramanujacharya was also known as Vadihamsambuvaha and Appullar He was the great grand son of Pranatartihara Acharya also known as Kadambi Achan, who was a most devoted disciple of Sri Ramanuja and whose unique mastery of Vedanta earned for him the title of "Vedanta Udayana". Atreya Ramanujacharya has written a Vedanta classic called Nyayakulisa.

Vedanta Desika's was a life of absolute dedication, unflinching devotion and unceasing service to Sriman Narayana the Supreme Lord of the universe and to his devoted servants He lived the truly heroic life of freedom from all selfdom which it was possible for him alone to have lived While his life was a model for mental and moral heroism it was equally an ideal for genuine humility as ordained by Vedanta His famous declaration "some cling to Karma (Action) some cling to Gnana (Knowledge), we however cling to the sandals of the servants of Lord Sri Hari" is the very acme of saintly humility His life was one of an austere *Vedic householder*, of an unswerving Vedantic *prapanna*, (surrendered servant of the Lord), of an indefatigable literary and philosophical author and of an undaunted *disputant and exponent of Visishta advaita* Vedanta It was above all a life of unfailing sympathy and unbounded love for the entire humanity which, to *him is the very* progeny and wealth of the Lord of the universe as stated by him in more places than one and particularly in the opening verse of Mimamsa Paduka in the four hundred and ninety third verse of Adhikaranasaravali and the closing verse of Raghuviragadya, and to which he taught and imparted in all love and cordiality the essence of Sariraka Philosophy

and the doctrine of Saranagati or Surrender—the one means of man's fulfilment in union with, and in *eternal service to, the Supreme God*. Saranagati is the very core of Vedanta and it is that core that he taught *to all as the* one universal means for attaining eternal freedom from Karmic bondage and for securing abiding bliss in Divine Union.

Saranagati also called Prapatti, Nyasa, Nikshepa, Adaikkalam etc. is *absolute surrender to the Supreme* Brahman—Sriman Narayana, in all strength of selflessness and in all faith in and love of the Supreme Brahman as the one unfailing Saviour. It is absolute and unreserved surrender once and for all to the Supreme Brahman—the one Refuge of the whole world (Sarvaloka Saranya) shining in the supremacy of His protecting grace and beatifying glory That is the surrender of the *sarira* (body) to the *Sariri* (Soul) It is the *Sariri's* due and it has to be rendered unto the *Sariri* (the Supreme Soul) *by sentient sariras* (individual souls). That rendering is surrender. Hence the imperative need to effect surrender *Being the* one means *of fulfilment* divinely ordained (parama dharma) it has to be effected. It should not be put off as too early or abandoned as too late. It cannot be too early because of the soul's loss without it and it cannot be too late because of the soul's gain by it. Sri Sathakopa (Nammalvar) in the second verse of the second decade and in the eighth verse of the third decade of Tiruvaimoli (Dramida Upanishad) has declared to the said effect It is to loving surrender absolutely and unreservedly that Para Brahman, the Supreme Deity, responds in all His Grace and effects the release of surrendering souls from the *impediments of their materialistic bondage. That release is called moksha* or liberation In that *moksha* the spiritual energy of the surrendering souls is released once and for all from all karmic bondages and with that release begins the bliss of their never ending service to Him.

It should be noted here that Bhakti (Love) to which alone the Para *Brahman responds is of two kinds The one is Upasana (loving contemplation)* and the other is Prapatti or Saranagati (loving surrender) They are both means to the attainment of *Brahma sayujya* (Divine Union) They are both Upanishadic means as explained by Vedanta Desika in many of his works While Prapatti or Saranagati is implicit in Badarayana's Brahma Sutra (3 3 56) and Upasana in Sathakopa's Tiruvaimoli (1 2) the former is an explicit exposition of Upasana and the latter of Prapatti. The excellence however of Prapatti consists in its facility and universality. It can be done by all and is open to all Upasana is very difficult and is not open to all Sri Sathakopa (Nammalwar) is the first exponent of Prapatti as the universal means to *Brahma sayujya* and himself an ardent *follower and teacher of that means* as such. Hence the unique place of Sathakopa among Sariraka Acharyas as the first *Kulapati* of those who practise *Prapatti* as *the means to the attainment of Brahma Sayuja* (moksha upaya). Hence the unique eminence of Vedanta Desika as the supreme Desika of Ubhaya Vedanta—Teacher of the Sanskrit and Tamil

Vedanta. Just as Badarayana demonstrated the harmony of all Sanskrit Vedanta (Upanishads) Vedanta Desika demonstrated the harmony of the Sanskrit Upanishads and the Tamil (Dramida) Upanishad (Tiruvaimoli) seen and revealed by Sathakopa (Nammalvar) and the other sacred utterences (Divya Prabandhas) of Alvars *Rahasyatrayasara, Dramidopanishat Tatparya Ratnavali, Dramidopanishatsara, Adhikaranasaravali* and the other works of Vedanta Desika prove the said truth. Hence the unique title of Vedanta Desika to be the exponent of both the Vedantas as one Vedanta in absolute concord and harmony. Every one of Vedanta Desika's works Sanskrit, Prakrit and Tamil—bring out that concord and harmony. Hence the acclamation of Vedanta Desika by contemporary masters as a great unifier of the intellectual world It is in that unification that Vedanta Desika's unique greatness lies and it is that greatness of his that has got to de adequately understood and esteemed.

The sloka (verse) of Vedanta Desika in *Vairagya Panchaka* which has acquired classic fame, may be regarded as a short autobiography. It runs thus :

"Nothing was earned by my father; nor was anything earned by me· there is however my abiding grand paternal wealth on the top of the Elephant Hillock" (Kanchipuram) meaning the Supreme Brahman Sri Varadaraja—dwelling on the top of the Elephant Hillock (Hastigiri—Kanchipuram). The verse is a charming synthesis of law, Poetry and Philosophy. Grand prternal wealth is in law unobstructed and vested *in titulo*. Vedanta Desika has himself described it as the rule of wealth obtained by unobstructed heritage (daya prapta dhanakrama) The use of the word *Paitamaha* (grand paternal) is a dexterous employment of paronomasia, the word 'pitamaha" in Sanskrit meaning Brahma, the god of creation, as well as grandfather. According to the Puranas the Lord Sri Varadaraja manifested Himself on the top of the Elephant Hillock (Hastigiri) in the horse sacrifice performed by Brahma in propitation of the Lord. Hence the two fold meaning of the word "paitamaha" as pertaining to Brahma and as pertaining to grandfather. Vedanta Desika says that neither his father nor himself earned anything, but his wealth in the one unfailing Treasure of the indigent (Akinchana Nidhi)—The one Lord of the Universe deposited on the Elephant Hill top Vedanta Desika's safe vault or *Vitanka* as he has himself called it —not for hoarding but for free distribution to the needy world—which it was his mission and prerogative as Vedanta Desika to do. That is the glory of that Wealth (Dhana) as described by Vedanta Desika in his Isavasya Upanishad Bhashya (7 and 18). It is the poet's way of expressing and experiencing the abundance of the spiritual life lived by him in the Grace of the Lord who regards Himself in that Grace as the very possession of the devotee or the *prapanna* who is possessed of nothing.

So varied was Vedanta Desika's knowledge so saintly was his life and so phenomenal and potent were his powers of literary and philosophical composition and disputation, that he was esteemed by contemporary masters as an *avatara* of the Divine Bell of Lord Srinivasa or as an avatara of the Lord Himself, who appeared on earth as the Teacher of Vedanta *par excellence*, to have the truth of the *Sariraka* and the *dharma* of *Saranagati* established Vedanta Desika has referred in Sankalpa Suryodaya to the belief held by the learned that he was an *avatara* of the Lord's Divine Bell.

Vedanta Desika's works may well be regarded as superhuman. He was a master of every branch of human knowledge known to his time (sarvatantra svatantra) His works show his acquaintance with astronomy, alchemy, biology, medicine, architecture, sculpture, music, fine arts, law, literature, logic, mimamsa, vyakarana and poetics, not to speak of his unique mastery of Veda and Vedanta—Sanskrit and Tamil It is said that on the challenge of a mason Vedanta Desika constructed a well himself at Tiruvahindrapuram. That well has been preserved and can be seen even today. To be a master of vast and varied fields of knowledge ranging from masonry to metaphysics, and to have experienced the harmony of all knowledge, secular and divine, as one organic knowledge is indeed very rare and may justly be regarded as uncommon and superhuman. He was divinely ordained and anointed Vedanta Desika—the one Teacher of Vedanta Sanskrit and Tamil. He has given expression to that truth and to his service as such in a spirit of *Sattvika tyaga* (act of worship) as a humble servant of the Lord in Adhikaranasaravali (1 and 561), Dayasataka (104), Navamanimalai (10), Adhikaranangraha (56), Amrtasvadini (37), Stotraratna Bhashya (conclusion) etc It is a matter worthy of special mention that Vedanta Desika and the other great Acharyas and scholars who were his contemporaries were living on terms of the utmost cordiality and mutual esteem and one of them an elder contemporary has composed a verse in praise of Vedanta Desika, whereby the former's greatness stood enhanced There might have been some slight differences in the matter of textual interpretations, expositions and emphasis among the Acharyas, but there was no difference on the fundamental principles of the system. There might also have been some ill informed zealots and partisans who might have exhibited pique and acrimony. But on the whole as far as the Acharyas were concerned there was absolute amity and cordiality. Vedanta Desika has himself given expression to the above truth and has statedly written some works at their request Later day bigotry and dissensions were due to adventitious causes which need not be recounted here Legends have cropped up, fictions have taken the place of facts and truth has become hidden. It is enough to state that if the great Acharyas of old were to be present today they would be horrified and shocked to see the appalling squabbles and excesses carried on and committed in their names It is hoped that good

sense and cordiality would be restored and truth would become known sooner or later.

Badarayana revealed, Ramanuja revived and Vedanta Desika reared the *Sariraka Visishta Advaita Vedanta*. Vedanta Desika's mastery of Sanskrit, Tamil and Prakrit was unequalled. Vedanta Desika was also a master of many Indian languages in which he discoursed and held disputations during his tour of India. He travelled throughout India teaching Vedanta and imparting Saranagati to all. His extant works are well over a hundred and many of them are classics on the subjects dealt with by him. Any one of his major works would well prove to be a life work to others. He was an austere Vedic house-holder and a staunch Vedantic *prapanna* and the daily religious and spiritual duties and practices demanded of such a householder and *prapanna* consumed a considerable portion of his daily time. It was only during the spare time that was left to him after the performance of these duties that he taught and wrote. Hence the superhuman nature of the works. His saintliness and superhuman eminence was universally acknowledged as would be evident among others from the consecration and worship of his image in all Sri Vaishnava temples and his being worshipped as Vedanta Desika—the one teacher of the two-fold Vedanta (Sanskrit and Tamil.) *Nomen ipsum loquitur*.

It is also to be noted that the schismatic words 'Vadagalai' and 'Tengalai' have somehow managed to come into vogue which has considerably facilitated the process of disintegration among Sri Vaishnavas. As far as the followers of Ramanuja are concerned the said words have to be disregarded as mere jargon. Acharyas who are followers of Ramanuja call themselven even to day as 'Ubhaya Vedanta acharyas'—the teachers of the two Vedantas (Sanskrit and Tamil). That being the truth, there is in truth no *acharya* who is a follower of Ramanuja who is not or at any rate who does not profess to be a 'two fold' Vedantin, but is the follower of one Vedanta only–either Sanskrit or Tamil. From Poigai Alvar (Saro Yogi) down to Sri Ramanuja all the Acharyas are Ubhaya Vedantins (two fold Vedantins). This truth is fully explained by the present writer in another work. It is enough here to refer to Sathakopa's *Tiruvaimoli* in which he refers to Badarayana's Brahma Sutra as '*Samaya Niti Nul*' (3.4.6)–the Sariraka system of which Sathakopa is a follower and exponent. He has also referred to the Gita (1.3.5; 2.4.8; 10.4.9 etc.) and to the Upanishads (1.1.7; 3.1.10 etc). That Sathakopa (Nammalvar) was a mighty master of Upanishads, Brahma Sutra and Gita would be evident from his Tiruvaimoli. Vedanta Desika says that in the beginning of Kaliyuga after Brahmanandi and others, Sathakopa became the exponent of *Sariraka Darsana*. The Sanskrit and Tamil (Vedanta) have been referred to by Kulasekhara Alvar (1.4) and Tirumangai Alvar (Tiru Nedu 4; Periya Tirumadal-71; Periya Tirumoli 7.8.7). Amudanar has at the very opening of his Ramanuja Nutrandadi stated that Poigai Alvar the very first of the

Alvars expounded Vedanta (Sanskrit) in *sentamil* (classical Tamil). Vedanta Desika has referred in many places to his (Vedanta Desika's) twofold Vedanta Acharyaship and to his anointment as Ubhaya Vedanta Acharya by Divine Ordinance, and to his special title as the Acharya of Tamil Vedanta in Prabandhasara (18). Vedanta Desika's title as the Seer and Teacher of both the Vedantas has been mentioned in Varada Guru's Pillayandadi, Prativadibhayankara Annan's Saptatiratnamalika, Mannappangar's Desikar Nutrandadi, Doddayacharya's Vaibhavaprakasika, Madhyarjunam Ananta Brarati's Vaibhava Prakasika Kirtanai and *other* works. As already stated it was in Vedanta Desika's works that the harmony of both the Vedantas is seen and experienced. Vadanta Desika is the only Acharya who has written in Sanskrit and Tamil classical works with respect to both the Vedantas. The extant works of Vedanta Desika bear *testimony to his unique preeminence as Vedanta Desika–the one* teacher of both the Vedantas. He was the only Acharya to proclaim Sathakopa's (Nammalvar's) Tiruvaimoli an *Dramida Upanishad* and to establish its status and authority as such in its own right and to cite it in his classical *Vada* works like *Paramatabhanga* and poetical works like Paduka-Sahasra.

Some of the works of Vedanta Desika both in Sanskrit like *Adhikarana Darpana*, and in Tamil like Seventy four thousand–a commentary on *Tiruvaimoli*, *Sara Dipa*, *Tattvasikhamani*, *Madhurakavi Hrdaya*, *Panduppa*, *Kalalpa*, *Ammanaippa*, *Usalpa* and *Esalpa* have been compleley lost. Some others have been either substantially or partially lost. His extant works to the extent available are :—

I. Sanskrit

Sastra Works (Philosophical) :

Sesvara Mimamsa : (substantially lost). It is an elaborate commentary on Jaimini's Purva Mimamsa Sutra. In this commentary the unity of the Purva Mimamsa Sutra *of Jaimini* and *the Uttara Mimamsa Sutra* of Badarayana is demonstrated and the theistic character of the Purva Mimamsa Sutra of Jaimini is established. The unity of both the Mimamsas is implicit in the very expressions Purva Mimamsa and Uttara Mimamsa.

Mimamsa Paduka : It is a treatise on Purva Mimamsa in verse (sragdhara metre) explaining the nature of and serving as an *introduction* to Purva Mimamsa.

Tattva Tika : (substantially lost). It is a detailed commentary on Ramanuja's Sri Bhashya which is a commentary on Badarayana's Brahma Sutra and which is Ramanuja's *magnum opus*.

Nyaya Parisuddhi : It is a treatise on Nyaya purified so as to make it completely rational and congenial to Vedanta. It is a treatise on *Pramana*.

Nyaya Siddhanjana : (partially lost). It is a treatise on Prameya and is a sequel to Nyaya Parisuddhi.

Satadushani : (*Partially lost*) *It is a vada* work in refutation of the Nirvisesha advaita system and in establishment of the Visishta advaita system.

Tattva mukta-kalapa : It is a treatise on universal tattva (verity) which is classified into *dravya* and *adravya* and which is a profound and philosophical exposition of the five topics —(1) non sentient matter (jada sara); (2) Sentient soul (Jiva sara); (3) The Supreme God (Nayaka Sara); (4) Knowledge or cognition (Buddhi sara) and (5) Non dravya (Adravya Sara). It consists of five hundred verses in sragdhara metre.

Sarvartha Siddhi . Vedanta Desika's own gloss on Tattva Mukta Kalapa.

Tatparya Chandrika : a detailed commentary on Ramanuja's Gita Bhashya. It is a model for thoroughness, accuracy and lucidity.

Adhikarana Saravali : a treatise expounding the rational essence of each Adhikarana of Badarayana's Brahma Sutra consisting of five hundred and sixty two verses in Sragdhara metre.

Rahasya Raksha : a commentary on the two Stotras composed by Yamunacharya in elucidation of Saranagati and the three Gadyas of Ramanuja in which Ramanuja does Saranagati (surrender to Sriman Narayana) and explains the true nature of Saranagati, the necessity of doing Saranagati and the unfailing efficacy of Saranagati—the one Secret (Rahasya) of Ramanuja's system. Hence the special importance of the above five works of Yamunacharya and Ramanuja as elucidative of that secret (rahasya) and therefore the name of the commentary thereof as , Rahasya Raksha ' (Secret—Protector)

Satcharitra Raksha—a treatise on the nature of the life to be lived and the *achara* to be followed by the good i e by Prapannas or dedicated souls

Pancharatra Raksha A treatise expounding the nature and autho rity of Pancharatra Agama as having its foundation in Veda and being essentially and completely vaidika.

Nikshepa Raksha . A treatise expounding and establishing the true nature of Saranagati and its being the supreme Upanishadic means of attaining union with the Supreme Brahman (Sriman Narayana)

Gitartha Sangraha Raksha . A commentary on Yamunacharya's Gitartha Sangraha.

Epics and other Poetical works:

Yadavabhyudaya an epic consisting of twenty four cantos, of which one canto in devoted to word chitra, singing the glory of Sri Krishna—the Supreme Brahman.

What Vedanta Desika concludes and establishes philosophically he communes and experiences poetically. The profound truth that poetical and logical processes are not *antithetical* stands vindicated in his works The vulgar fallacy that the two processes are at enmity with each other has been exploded by Vedanta Desika in his Sankalpa Suryodaya and it is with that explosion that the play begins Hence his *preeminent title to esteem* as "*Kavi Tarkika Simha*" (Poet Logician Lion)

Paduka Sahasra· A poem consisting of one thousand and eight verses in thirty two "paddhatis" of which one is devoted to word—chitra, singing the glory of the Sandals of Lord Sri Ranganatha. The purpose of the work is the establishment of the sovereignty of service and the absolute concord and symphony of the Tamil Tiruvaimoli and the Sanskrit Upanishads—the *Ekakantha* of the two-fold Vedanta

Hama Sandesa· a "message" poem in accordance with the convention of Sanskrit and Tamil poets in which the Lord Sri Rama sends a swan as a messenger to Sri Sita informing her in advance of his armed arrival and of his rescuing her and taking her back after vanquishing the enemy The theme of the work is the deliverance in Divine Grace of the dedicated soul from the shackles of Karma and bondage of flesh—from *samsara* The supremacy of this work over other "message" poems is in its exposition and demonstration of the true nature of love—that love is not carnal lust but spiritual thirst, a longing for Divine Union It is the principle of "Krishna trshna tattva" as described by Parasara Bhatta and Vedanta Desika

Subhashita Nivi a didactic composition in twelve paddhatis. It is a work on what may be called practical wisdom

Dramidopanishat Tatparya Ratnavali and Dramidopanishat Sara They are an enumeration and an elucidation of the *Divine gunas sung in Tiruvaimoli* and the manner in which they have to be meditated upon and an *exposition of the sara* or essence of Tiruvaimoli.

Drama Sankalpa Suryodaya (The rise of the sun of Divine Grace) It is a play in ten acts explaining the means to be followed by individual souls for the attainment of Divine union by Divine Grace The Drama is intended to make the *spectators see* Vedantic truth in dramatic action It should not be compared with or likened to dramas which are *merely* secular and sensuous The function of good poetry is not to pander to the craving of the flesh but to minister to the longing of the soul Hence

the purity and sublimity of works like Sankalpasuryodaya, Hamsa sandesa etc. This truth however, has not been adequately realised by some and hence their uninformed remarks.

Hymns, Lyrics, Stotras, Gadyas, Dandakas etc. Sri Stuti, Bhu Stuti, Goda stuti, Hayagriva Stotra, Gopalavimsati, Dasavatara Stotra, Bhagavad Dhyana sopana, Dehalisa Stuti, Devanayaka Panchasat, Varadaraja *Panchasat, Ashta Bhujashtaka, Kamasikashtaka, Vega setu Stotra,* Paramartha Stuti, Abhiti Stava, Yatiraja Saptati, Daya Sataka, Vairagya Panchaka, Divya Desa Mangalasasana, Nyasa Dasaka, Nyasavimsati, Nyasa Tilaka, Sarangati *Dipika*, Raghuvira Gadya, Shodasayudha Stotra, Sudarsanashtaka, Garuda Panchasat, Garuda Dandaka etc.

II. Prakrta Work

Achyuta Sataka: It is a poem in *Prakrita* consisting of one hundred and one verses singing *the glory of the Lord Sri Devanatha*, Tiruvahindrapura. Apart from its high merit as a Vedanta lyric viewed merely as a Prakrta work it may truly be said that its literary excellence is unique. *Nil simile aut secundum.*

III. Tamil Works

Tamil Works : Manipravala (Rahasya) and Poetry

Rahasya Traya Sara : (Essence of the three secrets of Vedanta) : It is the manipravala magnum opus of *Vedanta Desika. It is* so profound that it is said of the work as has been said of Para Brahman by the Upanishads : " those who think they know (it) do not know (it) : those who think they do not know, know ". It means the more one knows it the more one knows *its depth. The three Rahasyas (secrets) of Vedanta* dealt with in the work are :—The Root Mantra (Mula Mantra : the eight lettered Mantra of Supreme Brahman-Narayana), Surrender Mantra, Saranagati *mantra or* Dvaya-Mantra, as it consists of two parts and the ' Final Verse ' Charama Sloka –(Gita 18.66) Mantra. The work consists of thirty two chapters and is an exhaustive exposition of the Vedantic principles pertaining to Tattva (Verity) Upaya (Means) and Purushartha (Fruit and End). Vedanta Desika has said in this work what all has to be said about them. *It is an elaborate exposition of Vedanta as taught by* Sathakopa (Nammalvar) in his Tiruvaimoli and his other three *prabandhas*, and by the other Alvars and the great Acharyas like Yamunacharya and Ramanuja and also by the Vedantic seers of old like Manu, Valmiki, Parasara, Vyasa, Suka, Saunaka and others. Tiruvaimoli is, however, the main work on which *Rahasyatrayasara* is primarily based. Vedanta Desika has stated that the work summarises the teachings of the great who have surrendered themselves at the hallowed feet of the

Saranya—Parents (Lakshmi and Narayana)—meaning the Alvars and the Acharyas like Yamuna and Ramanuja and that it is integrated in Tiruvaimoli, which is designated by Vedanta Desika as *Muttamil* Though the word 'Muttamil' (the three fold Tamil) generally means the grammatical (Iyal) the musical (Isai) and the dramatic (Nataka) Tamil, it specially signifies Sathakopa's Tiruvaimoli, as it is a Tamil (Upanishad) which expounds the three Tattvas (Principles or Verities)—Chit (sentient), achit (non sentient) and Isvara (The Supreme God) Kambar—the pre-eminent Tamil poet has described 'Tiruvaimoli' as the Tamil which expounds the three *tattvas* of Vedanta (Aranattin Mummai Tamil) In the work on Rhetoric called Maran Alangaram, Sathakopa's Tiruvaimoli is called 'Muttamil' and Sathakopa (Nammalvar) is called Muttamil Maran The commentator has explained the word thus —'a Tamil which expounds the three—chit, achit and Isvara. Hence Muttamil—which means 'Tiruvaimoli' Hence Vedanta Desika's designation of Tiruvaimoli as 'Muttamil' in its special Vedantic classical sense and his exposition thereof in his Rahasyatraya Sara as such Hence the uniqueness of Vedanta Desika's title to the "Teachership" of both the Vedantas—Tamil and Sanskrit and to his special title as the teacher of the Tamil Upanishad (Tamil maraiyon)

Paramata Bhanga It is the refutation of the various rival systems which have been referred to in the Preface

The other works are Paramapada Sopana, Hastigiri Mahatmya (a dance drama) Sampradaya Parisuddhi, Tattva Padavi, Rahasya Padavi, Tattva Navanita, Rahasya Navanita, Tattva Sandesa, Rahasya Sandesa, Rahasya Sandesa vivarana, Tattva Ratnavali, Tattva Ratnavali Sangraha, Rahasya Ratnavali, Rahasya Ratnavali Hrdaya, Tattvatrya Chulaka, Saradipa, Sara Sara, Abhaya Pradana Sara, Rahasya Sikhamani, Anjali Vaibhava, Pradhana Sataka, Upakara Sangraha, Sara Sangraha and Sara Dipa

Poetical compositions Prabandha Sara, Mummanikkovai, Nava manimalai, Adaikkalappattu, Artha Panchaka, Sri Vaishnava Dinachari, Tiruchinnamalai, Pannirunamam, Tirumantra churukku, Dvaya churukku, Charamasloka churukku, Gitartha Sangraha and Ahara Niyama All those poetical compositions and the poems composed in the various Rahasya works have been collected together under the name of "Desika Prabandha" and are being chanted and studied with and like the Divya Prabandhas of Alvars Hence the name "Desika Prabandha" or "Desika Malai".

Such is the magnificence of Vedanta Desika's works *It may truly* be said of them as was in fact said by a great contemporary Acharya that any one of them is enough to effect a life of abundance here and to ensure immortal bliss in the life beyond.

SRI

INTRODUCTION TO SATADUSHANI

Satadushani is a work of that mighty master of Vedanta—Vedanta Desika, which consists of one hundred refutations of the *nirvisesha advaita* system. Hence the name "*Satadushani*".

Only sixty-six of them are now available. The system refuted is the *nirvisesha advaita* of Sankara and the system established is the *visishta advaita* of Ramanuja.

Vedanta Desika was an ardent follower and systematic exponent of Ramanuja's *visishta advaita*. *It is in the works of Vedanta Desika that* the system of Ramanuja shines in its philosophical grandeur, ethical excellence and aesthetical glory.

The work, as its name indicates, is essentially dialectical and is a masterpiece of dialectic composition. The word "dialectic" is derived from two Greek words which mean 'to speak between', fairly corresponding to the Sanskrit word '*vada*'. Dialectics has accordingly come to signify that branch of logic which expounds the laws and modes of sound reasoning. The process of thought is dialectical. Thought is the very life of man and dialectics is the very breath and vigour of that life. It cannot be scoffed at with impunity. Contempt of dialectics is an offence against the laws of thought and is punished by even the most sober of empiricists being driven from sanity to fatuitous extravagance. Dialectics, according to Vedanta Desika, effects absolution (*apavarga*). It is the absolution of the intellect from the fetters of prejudice and perversity, bigotry and malignity. It is as good as, though stopping short of, the spiritual absolution (*apavarga*) of the soul from the shackles of *karma*. The value of dialectics is as much intellectual as spiritual. Hence its excellence and nobility. The process of thought being dialectical, it is not always necessary for the operation of dialectics that there should be two or more minds in conflict with each other. It operates as much on a mind divided against itself as on a plurality of minds divided against one another. Hence the need for, and the utility of, genuine dialectics. Instances of counterfeit dialectics have not been wanting. Indeed, there are too many of them. By dialectics is here meant genuine dialectics only. *Satadushani* is a model classic of dialectics and a stately product of reasoning in refutation of *nirvisesha advaita* philosophy and in vindication of *visishta advaita* philosophy.

Reasoning is not an operation *in vacuo*. Reason operates in the stability of *pramana*-support. There are three distinct *pramanas* or sources of knowledge. They are respectively *pratyaksha* (sensuous

perception) *anumana* (inferential cognition) and *sabda* (auditory apprehension). All the three are *pramanas* or knowledge-generators and each *pramana* is supreme in its own field. *They function in* harmony and produce harmonious knowledge They *together constitute the tripod* of *pramana* and reason operates in its solid foundation *on that tripod*. The soundness of reasoning depends upon its operation in unison with the said three *pramanas* They are not contradictory but complementary. Reasoning is therefore a process of thinking in consonance with all the *pramanas* To argue away or argue aganist all or any of the *pramanas* is not to reason, whatever else it may be To contradict or cavil away *pramanas* is therefore irrational

It is therefore a *sine qua non* of sound reasoning that it functions in conformity with *pramanas* That presupposes that the knowledge derived from the *pramanas* is faultless Though ocular perception is the sole *pramana* for a knowledge of visible objects, there may be faulty ocular perception and that fault is susceptible of clearance by nearer approach and closer observation It is therefore a law of reason that every *pramana* should function in its appropriate sphere and function therein properly. *If pramanas function in their appropriate spheres* and *on their appropriate* objects and function therein properly then the knowledge *derived from* those *pramanas* is valid, their judgments are authentic and their authority with respect to that knowledge is incontrovertibly supreme Reason therefore has to operate in unison with the three *pramanas* harmoniously operating in their respective fields It means that it is not rational to contradict ocular perception inferential cognition and auditory apprehension *Auditory* apprehension may *for the sake of convenience be* called verbal knowledge.

It may be doubted here that though with respect to ocular perception and inferential cognition the statement may be true, it cannot be said of auditory apprehension or verbal knowledge, that its probative authority is either valid or supreme or *that it has any probative authority* at all. That point *therefore* requires elucidation Just as ocular perception produces knowledge, so also does auditory apprehension Both are equally knowledge and equally sensuous, the one being generated by the ocular sense and the other by the auditory sense, the psychological process being common to both Auditory cognition is of the same quality and validity as visual cognition they being equaly sensuous cognition. While the ocular sense operates in its field of *form the auditory sense operates in its* field of sound and therefore the *respective cognitions* visual and *auditory*, are equally valid The *one* is neither supreme over nor repugnant to the other, *each* being supreme in its own field The spheres of operation of the senses are well defined No sense trespasses into the sphere of another. The knowledge of form is generated by the ocular organ, the knowledge of taste by the lingual and the knowledge of odour by the nasal Just as all these organs operate in harmony with each other, so they all operate

in harmony with the auditory organ and they all co-operate in generating organic knowledge. Hence the organic nature of knowledge. "*Sabda*" (word) as a *pramana* (source of knowledge) is the utterance of one who had seen and is therefore called "*aptavakya*" (trustworthy utterance). The words of the seer are not secondary but primary as a *pramana* or source of knowledge as the words are of the seer himself. The seer's words are as primary as the seer's sight. What is *pramana* when seen by the seer does not cease to be *pramana* when uttered by that very seer. On the other hand the truth seen becomes the truth uttered, and they are both generators of the knowledge of the self-same truth. So words are equally sources of knowledge and generators of knowledge.

All knowledge is self-valid. The rule is *pramanyam svatah: apramanyam paratah:* which means validity is intrinsic and invalidity is extrinsic. No eye sees illusion. It sees only reality. The object seen is *real* and the eye *really* sees the object. That knowledge is *real*. Whether it is faultless or not is determined by factors extrinsic to the process of vision. No knowledge is therefore self-invalid. The eye is not intrinsically dishonest or deceitful. Organs of sense function honestly and faithfully. Hence the intrinsic validity of knowledge and a knowledge of its intrinsic validity. No knowledge is *in itself* invalid, and knows *itself* or is known *in itself* as invalid. Self-invalidity of knowledge is a self-contradictory assertion and would result in a negation of knowledge itself.

There can be no generation of a knowledge by that very knowledge negating its own reality and validity. Such a knowledge cannot originate at all. It may be illustrated by an analogy which however should not be pressed too far. The strong man vanquishes the weak man. That does not mean that the weak man is an unreal man or an illusion. It only means that the vanquisher is really the stronger of the two real men. It also means that it is the stronger that vanquishes the weaker and not that the weaker vanquishes himself. The weaker is self-valid and is real in that self validity. He is as real and self-valid as the stronger but in his contest with the stronger becomes discomfited. That very discomfiture establishes his reality. No reality, no conflict. The conflict establishes and emphasises the reality. The same holds good in the realm of knowledge also.

Some systems of Indian Philosophy hold the contrary—that knowledge is not intrinsically valid, but only extrinsically. Vedantins and Visishtadvaita Vedantins in particular maintain the intrinsic validity of knowledge (*Pramanyam Svatah*) and it is one of the main foundations on which their system is built. This principle of intrinsic validity of knowledge applies alike to all the three sources of knowledge. All knowledge whether physical or transcendental is self-valid as much in essence (svarupa) as in apprehension (gnapti). That in substance is what self-validity or intrinsic validity of knowledge means. While

knowledge is real and self valid, its erroneousness, if any, may be proved *aliunde* by another knowledge, by reason of the conclusive invulnerability of the *latter* Intrinsic validity of knowledge is not therefore the same as *intrinsic infallibility* of knowledge Knowledge is infallible or otherwise according as it is a knowledge of a thing in *its entirety and in its essential* utility, or otherwise A thing is self existent and it exists apart from a knowledge of that thing The knowledge of a thing must completely correspond to the verity of that thing That alone is right knowledge The idealistic dogma of the non existence of a thing apart from a consciousness of that thing suffers from repugnancy and lands itself in the *reductio ad absurdum* of an inevitable and inviolable infallibility of all knowledge

Hence the insistence by *Visishta advaita* Vedantins on the complete correspondence of a thing with a knowledge of that thing in its entirety and identity It is therefore essential to keep reality and self validity distinct *from infallibility of knowledge Right knowledge at once* corresponds to truth and answers the purposes of truth Hence Vedanta Desika's classical definition of *pramana* as "*Yathavasthita—Vyavaharanu gunam—gnanam—Pramanam*" It means that essential verity and corresponding *utility are at once comprehended in all right knowledge* and all right judgments Hence the undissociability even in analytical thought of essential verities from their inherent properties which at once go to establish their identity and to guarantee their utility Hence also the principle of utile sense generation (*prayojanavad arthavabodhitvam*) Verity and futility are incompatibles Value determines verity and imparts authenticity What has no value is no entity but mere fatuous futility

The knowledge of mirage as water is not right knowledge in that the mirage lacks aquatic verity and hence its erroneousness While mirage is real and has the element of aquatic similarity it lacks the essential quality of aquatic utility and hence the error of the knowledge of mirage as water It lacks aquatic verity because it lacks aquatic utility The appearance, however, is real and hence the knowledge If appearance is *itself unreal there would be no knowledge at all* All knowledge is real and real *ipso facto* The knowledge is, however, faulty as what appears as water lacks the utility of water Utility and verity are inseparable Verity is truly known only when it is known in its essential utility That knowledge is *prama* (right knowledge) in contradistinction to *bhrama* (faulty knowledge)

The theories of the various schools of Indian Philosophy with respect to 'Khyati' and their subtle distinctions are not referred to here It is the substance of the visishta advaita view that is explained hereunder Even with regard to the visishta advaita view it has to be noted that 'Yathartha khyati' and 'Akhyati' are really not mutually exclusive

theories, but are different aspects of the same theory which insists on the reality of the presentation apart from the question of its unmistakenness The following discussion is for the sake of clarity, framed in such a way as to comprehend both the aspects

Cognition according to *Viśiṣṭa* advaitins is real Cognition is of a real object The *object of cognition* is real It would not be right to posit a sublation of cognition by *knowledge* The sublation, if any, is really not sublation, but sublimation The similarity in one object of cognition (rope) is *taken* for the identity of another object of recollection (serpent) and hence the knowledge of serpent with respect to an object which is rope It is truly a case of mistaken identity Visual cognition is morphic Rope and serpent are both morphically alike The morphic element in rope was related to serpent which was an object of previous cognition with similar morphic element and by that *relation* the judgment "*this is serpent*" was formed *On closer observation was formed the later judgment "this is rope"* On the generation of the later knowledge of rope, the object of the earlier cognition serpent, is really not sublated but that very object was seen or experienced in its entirety and the morphic similarity continued and persisted and got correctly related to the rope The knowledge corrected the mistake Correction is not sublation but right correlation The self same morphic factor continues It is not sublated or annihilated *It is there in the rope* and continues to be *in the rope* *It is confirmed* not contradicted sublimated not sublated That morphic element is common to both and what is common to both cannot contradict either and cannot therefore be sublated The knowledge of the rope is corrective which means rightly correlative The prior knowledge "this is serpent" was erroneous, because it was devious It means that the object was known not in whole but in part not in identity but in similarity and hence the *error* *Error* is due either *to a defect in the* organ *or to obscurity in the object* or to a *variety of causal collocation* mental correlation and vagrancy of mental operation They are all real not chimerical factual not fatuous The knowledge "This is yellow conch" is due to the jaundice in the eye which is a defect in the organ The judgments "this is water" (case of mirage) "this is silver" (case of shell) and "this is serpent" (case of rope) are all due either to obscurity in the object or to derangement in the correlation and vagrancy in the operation *Hence the error* *The defect, the obscurity and the vagrancy were responsible for* the erroneous judgments They are therefore cases of mistaken identity One thing was taken for another by error and hence the mistaken identity There is a taking but it is a mistake That taking is real Otherwise there would be no mistake The thing taken is real and not illusion No illusion can be taken But the thing taken did not correspond to the identity of the thing which it was taken to be The constituent elements which are characteristic of that object were only

partially present in another object and the experience of those elements alone in that object to the exclusion of others which are inalienably characteristic of its identity that was responsible for a knowledge of the identity of that object with the other That was because the characteristic elements of the object were not experienced in their entirety In other words there was no evidence of those characteristic elements The only evidence was of partial or similar elements Hence the incompleteness of the experience When however the object was experienced completely in all its essential elements the partiality was made up and the obscurity was cleared and the experience completely corresponded to the entirety and the identity of the entity To take again the rope serpent illustration A person walking along a jungle pathway sights an object lying yonder on the way He sees a serpent He shudders and gets frightened He again looks at the object more closely He sees a rope His fright ceases and he proceeds further At first his knowledge was of a serpent It was a real knowledge and not mere illusion Hence his fright That fright was real and not illusion The knowledge of serpent was as real as the fright which followed that knowledge The reality of the fright depended on the reality of the sight Later on the knowledge of rope was generated by closer observation That again was real and on its generation the fright ceased The cessation of fright was also real and not mere illusion Generation of fright and cessation of fright were both produced by the real knowledge of serpent and of rope respectively The element of serpentine similarity was partially present in the rope What was seen at first was that element of similarity which was real That visual knowledge, though real, was, however, faulty because what was seen lacked the essential verity of ophidian reptility Closer observation produced the knowledge of rope That knowledge was faultless because it was a knowledge of the object in its entire essential verity That is the verity of inanimate ropiness which alone corresponds to the essentiality and the utility of that entwisted inanimate fibrous entity Rope is not an anaemic substratum on which robust phenomenal reptility is superimposed by illusion The rope is not essentially a vacuous substrate for the superimposition thereon of the phenomenal prostrate of ophidian reptility The view of an essentially vacuous substrate having a phenomenally robust prostrate illusorily superimposed upon it liable to annihilation on the generation of an indeterminate knowledge of the substrate in contentless vacuity is, according to visishta advaitins a contradiction as much of optics as of psychology and therefore irrational Senses do not illude but illuminate What is seen is therefore illumination and not illusion Illumination may be vitiated, but is illumination all the same and not illusion It is a mistake to confuse mistake with illusion

The dichotomy of appearance and reality as if they are contradictories is itself a contradictory irrationality The statement —" It

(difference) is a make shift, it is a device, a mere practical compromise most necessary but in the end most indefensible" is sheer gratuitous assumption and wholly indefensible It at once sins against dialectics and offends against optics All attempts at establishing the futility of entities are attempts at apotheosising irrationality and therefore dialectically inadmissible They inevitably result in the refutation of the entities themselves in all their essential utility and in the establishment of fatuous futilities as essential entities According to Vedanta Desika all endeavours to divorce utility from verity are endeavours of futility in derogation of essential verity and identity and therefore irrational

As already stated, the knowledge derived from ocular perception like that of mirage water may be vitiated Similarly the knowledge derived from auditory perception may be vitiated by the *bhrama* (faulty vision) or the *vipralambha* (deceit) of the seer who uttered the words Defection and deception are the vitiating factors They are reasons not for denying to the auditory sense its inherent power of knowledge-generation but reasons for guarding oneself against the faultiness of the knowledge produced by defective or deceitful utterances. Similarly with reference to every sensuous organ which produces knowledge it is an axiom of the law of cognition that each sense or organ is a source of knowledge and all untainted knowledge produced by untainted senses is authentic Being authentic their judgment is inviolable On this epistemological foundation rests the presumption of human trustworthiness Hence its rationality, utility and nobility. This basic theory of knowledge, the source of knowledge, and the intrinsic validity of knowledge is the corner-stone on which the logic and the technique of genuine dialectics is founded Dialectics has therefore to function in all its potency and rectitude and in all its purity and percipience in accordance with the truths established by the invulnerable testimony of perceptual, inferential and auditory cognition

That "*word*" or trustworthy utterance (*apta vakya*) is a distinct source of knowledge is a unique contribution of Indian, particularly of Vedic, philosophers to epistemology. It is in that contribution that epistemology shines and functions to advantage in its scientific excellence and philosophic grandeur Hence its applicability to all sciences natural and physical, metaphysical and spiritual Western philosophers were not alive to it and even the few who might be regarded as having been dimly conscious of it had, in effect, politely bowed it out. The result is that a vast and rich field of knowledge in fact the vastest and richest-stood either contemptuously kicked out or deferentially bowed out Hence the struggle of even the mightiest of them with concepts like Nature, Matter, Mind, Reason, Cause Time Idea, Form, Law, Imperative and a whole host of them which remain incomplete and dubious and therefore unexplained and obscure for want of one of the primary *pramanas* The

partially *present in* another object and the experience of those elements alone in that object to the exclusion of others which are inalienably characteristic of its identity that was *responsible for* a knowledge of the identity of that object with the other That was because the characteristic elements of the object were not *experienced* in their entirety In other words there was no evidence of those characteristic elements The only evidence was of partial or similar elements Hence the incompleteness of the experience When however the object was experienced completely in all its essential elements the partiality was made up and the obscurity was cleared and the experience completely corresponded to the entirety and the identity of the entity To take again the rope serpent illustration A person walking along a jungle pathway sights an object lying yonder on the way He sees a serpent He shudders and gets frightened He again looks at the object more closely He sees a rope *His fright ceases and he proceeds further At first his knowledge was of a serpent* It was a real knowledge and *not mere illusion* Hence his fright That fright was real and not illusion The knowledge of serpent was as real as the fright which followed that knowledge The reality of the fright depended on the reality of the sight Later on the knowledge of rope was generated by closer observation That again was real and on its generation the fright ceased The cessation of fright was also real and not mere illusion Generation of fright and cessation of fright were both produced by the real knowledge of serpent and of rope respectively The element of serpentine similarity was *partially present in the rope What was seen at first was that element of similarity* which was real That visual knowledge, though real, was, *however*, faulty because what was seen lacked the essential verity of ophidian reptility Closer observation produced the knowledge of rope That knowledge was faultless because it was a knowledge of the object in its entire essential verity That is the verity of inanimate ropiness which alone corresponds to the essentiality and the utility of that entwisted inanimate fibrous entity Rope is not an anaemic substratum on which robust phenomenal *reptility* is superimposed by *illusion The rope is not* essentially a vacuous *substrate for the superimposition thereon of the* phenomenal *prostrate* of ophidian reptility The view of an essentially vacuous substrate having a phenomenally robust prostrate illusorily superimposed upon it liable to annihilation on the generation of an indeterminate knowledge of the substrate in contentless vacuity is, according to visishta advaitins a contradiction as much of optics as of psychology and therefore irrational Senses do not illude but illuminate What is seen is therefore *illumination* and *not illusion Illumination* may be vitiated, but is illumination all the same and not illusion It is a *mistake to confuse* mistake with illusion

The dichotomy of appearance and reality as if they are contradictories is itself a contradictory irrationality The statement —"*It*

(difference) is a make shift, it is a device, a mere practical compromise most necessary but in the end most indefensible" is sheer gratutious assumption and wholly indefensible. It at once sins against dialectics and offends against optics. All attempts at establishing the futility of entities are attempts at apotheosising irrationality and therefore dialectically inadmissible. They inevitably result in the refutation of the entities themselves in all their essential utility and in the establishment of fatuous futilities as essential entities. According to Vedanta Desika all endeavours to divorce utility from verity are endeavours of futility in derogation of essential verity and identity and therefore irrational.

As already stated, the knowledge derived from ocular perception like that of mirage water may be vitiated. Similarly the knowledge derived from auditory perception may be vitiated by the *bhrama* (faulty vision) or the *vipralambha* (deceit) of the seer who uttered the words. Defection and deception are the vitiating factors. They are reasons not for denying to the auditory sense its inherent power of knowledge-generation but reasons for guarding oneself against the faultiness of the knowledge produced by defective or deceitful utterances. Similarly with reference to every sensuous organ which produces knowledge it is an axiom of the law of cognition that each sense or organ is a source of knowledge and all untainted knowledge produced by untainted senses is authentic. Being authentic their judgment is inviolable. On this epistemological foundation rests the presumption of human trustworthiness. Hence its rationality, utility and nobility. This basic theory of knowledge, the source of knowledge, and the intrinsic validity of knowledge is the corner-stone on which the logic and the technique of genuine dialectics is founded. Dialectics has therefore to function in all its potency and rectitude and in all its purity and percipience in accordance with the truths established by the invulnerable testimony of perceptual, inferential and auditory cognition.

That "*word*" or trustworthy utterance (*apta vakya*) is a distinct source of knowledge is a unique contribution of Indian, particularly of Vedic, philosophers to epistemology. It is in that contribution that epistemology shines and functions to advantage in its scientific excellence and philosophic grandeur. Hence its applicability to all sciences-natural and physical, metaphysical and spiritual. Western philosophers were not alive to it and even the few who might be regarded as having been dimly conscious of it had, in effect, politely bowed it out. The result is that a vast and rich field of knowledge-in fact the vastest and richest-stood either contemptuously kicked out or deferentially bowed out. Hence the struggle of even the mightiest of them with concepts like Nature, Matter, Mind, Reason, Cause, Time, Idea, Form, Law, Imperative and a whole host of them which remain incomplete and dubious and therefore unexplained and obscure for want of one of the primary *pramanas*. The

exposition therefore by many modern Indian writers of Indian, particularly Vedantic, philosophy in terms of and in accordance with the *epistemology* and the phraseology of western thought and convention necessarily suffers *from the imperfection* and *inaccuracy inherent* in that thought, phraseology and convention It is even misleading in many essential respects The nature, weight and effect of *sabda pramana* (verbal knowledge) which has profoundly influenced the investigations and conclusions of all systems of Vedanta has either been deliberately disregarded or apologetically slurred over Hence the imperfection of their expositions A *deep* and *thorough acquaintance with the theory* and *sources of* knowledge in their entirety is essential to a correct and proper understanding and appreciation of the various systems of Indian philosophy particularly the various Vedantic systems The broadbased comprehensive and complete noetics of the Indian philosophers is of universal application To *state that trustworthy utterance* is a vaid source of knowledge is *merely to state* a *scientific proposition pertaining to the* law of thought It is truly and primarily a law of thought It has no religious flavour about it It applies as much to secular as to sacred utterances Sacred utterances are sources of knowledge not because they are sacred but because they are trustworthy Similarly secular utterances are *sources of knowledge not* because *they are secular but* because *they are* trustworthy The classification of sacred and secular is unscientific The one is not a negation of the other Utterances whether sacred or secular cannot operate in contradiction of untainted ocular perception

So far it was shown that the three sources of knowledge as sources, that is as generators of knowledge are each distinct from the others, that the knowledge generated by each source is self-valid, and that error, if any, is extrinsic and has to be established *aliunde* According to some schools of Indian Philosophy, verbal *knowledge though held to be a source of* knowledge is subsumed or contained either under perception (*pratyaksha*) or inference (*anumana*) and is not regarded as a distinct source The Visishtadvaita School, however, in view of the nature as well as the vastness and importance of *sabda* (word) maintains its distinctness as a source Though sensuous like perception verbal knowledge is not immediate Though cognitive like inference it is not argumentatively deduced but instantaneously produced Not being *immediate* it is distinct from perception Not being *deduced* it is distinct from inference It is therefore distinct as a *pramana* and is, in *its distinct status, sui generis*

Verbal knowledge is not immediate It is not immediate to the *hearer* It is not immediate to him because it is not original to him as it did not originate in him *It was only communicated to him by the utterer* in whom it originated The moment the hearer sees it himself, it ceases to be mediate and becomes immediate The mediate knowledge-the knowledge generated by the verbal medium-can be and has to be *seen* in

immediacy by the hearer himself, when the knowledge becomes immediate to him Therefore verbal knowledge though as a source of knowledge is real, self valid and authentic, being mediate has to become immediate in all the abundance and utility of self-percipience and self experience in which it has to fructify and fulfil itself That it does in the process of perception or intuition Verbal knowledge, *per se*, is unfruitful It has to be self experienced by the hearer The verbal knowledge that the mango fruit is sweet, however valid and authentic, remains *per se* unfruitful to the hearer until he *tastes* it himself It is by his own lingual experience that his verbal knowledge becomes fruitful and therefore immediate Hence the Visishtadvaita view that mere verbal knowledge of *Atman* (soul) Supreme and individual-not being immediate is neither sufficient nor efficient *per se* to generate an *immediate experience* thereof All verbal knowledge according to Visishtadvaita will become *immediate* only in sensuous perception, yogic apperception or transcendental intuition (divyadrshti or anubhava) as the case may be

The above discussion leads to a further consideration of the nature of verbal knowledge as far as the hearer is concerned Words have a double aspect sound (*sabda*) and sense or meaning (*artha*) While the sound is apprehended by the auditory organ as soon as the word is uttered, a simultaneous apprehension of its meaning depends on an antecedent knowledge thereof in the hearer While its sound-illumination is instantaneous, its sense-illumination is dependent on the knowledge of its meaning in the hearer Words and their meanings are intrinsically related and that relation is *congenital* (autpattika) and not *conventional* (sanketika) The theory that the relation between word (*sabda*) and sense or meaning (*artha*) should have had its origin in convention is a gratuitous assumption On the contrary, there is Panini's *Siksha* and *Vyakarana*-a marvel of vocal and verbal science, expounding in all scientific excellence the genesis and nature of the emissions of human breath, of the modula tions of human voice and of the articulations of human words and their inherent sense-expressive potency Katyayana the equally mighty author of the *vartika* on Panini's *sutras*, has declared that *sabda* (word) is *siddha* (established) that *artha* (meaning) is *siddha* (established) and that their *sambandha* (relation) is *siddha* (established) whereby the law that words (Sanskrit and particularly Vedic words) have inherent sense-expressive potency has been declared It means that words (Sanskrit) their meanings and the relation between them are established and exist independently of and antecedently to the utterers of words and the knowers of their meanings, which is tantamount to, if not the same as, saying that the relation of words to their meanings is eternal Panini and Katyayana were not the first to expound that law of words (Sanskrit and particularly Vedic) They were preceded by many masters of verbal science To them it was a law obtaining from a remote antiquity as good as eternity and not a convention of yesterday arrived at expressly or tacitly by

a few or many men in assemblage Jaimini has also declared to the same effect

Vedanta Desika has adverted to the theory of a conventional origin of word meanings and *rejected it for want of* evidence as to the authorship of the convention The theory of a fortuitous origin drawn *from the* analogy of *ghunakshatakshara* or *ghunakshara* (its abbreviated form) called *ghunakshatakshara* nyaya (worm incision word maxim) has been held by Vedanta Desika to be equally unacceptable and therefore rejected The said *Nyaya* (maxim) has its origin in the analogy of the fortuitous formation of *letter like incisions* caused by insects or worms *in trees* or leaves The causation of the *letter form* by entomical incision is purely a matter of chance and the maxim is accordingly applied to denote a fortuitous occurrence Vedantins maintain that the sense generative potency of words is intrinsic to words and is not a matter of fortuitous coincidence either *If however the theory of evolutionary origin* is resorted to, then a simultaneous evolution of both word and meaning, being more natural and rational than an evolution of word and meaning at different times has to be accepted and it is not repugnant to the *Siddha* theory of Panini and Katyanana and of Vedantic philosophers

In this connection it may be noted that Vedantins are evolutionists Vedantins, other than *nirvisesha* advaitins, accept the doctrine of evolution (*parinama*) and *in so far as evolutionary science functions* properly in its own field, it is acceptable to Vedantins other than *nir visesha* advaitins, who do not accept *Parinama* (evolution), but only *vivarta* (illusion)

The field of evolutionary science is the field of *adhi bhuta* (matter) The field of *adhyatma* (soul) lies wholly outside of that of adhibhuta If evolutionary science is to be a science, as it undoubtedly is, it has to function, as it should, in its own field and submit to the judgment *of the adhyatmic* science (Vedanta) operating in its field Similarly if *adhyatmic* science is to be a science as it undoubtedly is, it has to function, as it should, in its own field and submit to the judgment of the *adhibhautic* science operating in its field Speaking of a great man of science another great man *of science said that when he opened the* door of his oratory he closed that of his laboratory That great man of science was fully conscious of the limitations of the sphere and operation of his science If the harmonious complementarity of all sciences and the organic nature of true knowledge is appreciated, *there would be no need to close* either *door* Just as in the *adhibhautic* field the judgment of the *adhibhautic* science must prevail and all other sciences have to yield to it, so also in the *adhyatmic* field, the judgment of the *adhyatmic* science must prevail and all other sciences have *to yield to it* *The complementarity of the* adhibhautic and adhyatmic sciences should be acceptable to scientific and dialectic minds A man who had been alive yesterday became dead

to day. The organic corpus of *yesterday* became the inorganic corpse of to-day How did the organism of *yesterday evolve* into the cadaver of to-day? Is it a case of evolution at all? The solution of yesterday has evolved into its own problem of to-day. That problem is the parting, if not the breaking point of evolutionary biology It cannot go beyond it, for if it does it has to break itself It cannot postulate either an annihilation which would be destructive of the truth of the indestructibility of matter or a rebirth which would be repugnant to the evolutionary process Generation still remains a mystery to materialistic biologists. Birth is no more a germinal accident of the bed room than death is a terminal accident of the sick room The existence of life before birth and after death is beyond the ken of evolutionary biology *Sabda* is the *pramana* in that behalf and it is in that *pramana* that life as well before birth as after death and even in between to a very large extent, would find its elucidation, fully and truly. Even the most unflinching materia lists have accepted verbal authority, though perhaps unwittingly Many evolutionary materialists have not seen the discoverer of the evolutionary law of natural selection They have neither seen him experiment nor seen his experiments They have not themselves made the experiments and investigations which he is said to have made They merely rely on and repeat what he said That reliance is really a reliance on *sabda* or *aptavakya* trustworthy utterance Reliability of words as *pramana* is inherent in the very marrow of man's consciousness and is one of the basic laws of thought While their reliance on the discoverer's words for what he had said is legitimate their reliance on it for denying the existence of *adhyatmic* science and the validity of its judgment in its field is incompetent Speaking of such denials a great man of science said that their assertions may be true but their denials are absurd The discoverer mad no such denial It is in fact far more than what the discoverer himself claimed for his evolutionary science It is an evolution, it is said, in which *the nervous system attains its fullest development* and in which finally mammalian nature attains human consciousness The Indian Charvaka or Lokayata as he is otherwise called, the very prince of materialists, whose only *pramana* is sensuous perception, has thousands of years ago declared to the following effect — All things in creation exist only for man's carnal enjoyment There is no other purpose discernible in their existence The four primordial elements—fire, air, earth and water in their chemical composition generate the quality of thought there is no such thing as soul (atma) apart from the thinking principle which is the chemical product of organic matter when the body is burnt that principle (atma) is burnt with it the wiss should not bother about the *atma* but should enjoy themselves as long as life lasts "As long as life lasts enjoy the pleasures of life Death is inescapable There is no virtue, there is no vice, run into debt and drink the ghee" is his comforting gospel "All

that comes into being deserves to perish." "All progress is progress to the grave." "Are there forces in nature which can reconvert the dead system into its original state of glowing nebula and reawaken it to new life? We do not know." Such are the confessions of eminent materialistic scientists. Materialistic biology does not tell us anything about the antecedent existence of the foetus or of the post mortal existence of the *quondam* organic beings. It does not, because it cannot, explain and account for the difference between the corpus and the corpse. It lies wholly beyond its ken. A science which does not, as it cannot, explain and account for man's prenatal ordination and post-mortal destination which can neither assert nor deny such an ordination and destination cannot truly be regarded as a complete science. Its function is properly confined to the field of perceptible matter and its transient evolutes. That as already stated is the field of *adhibhuta*. The knowledge gained from the *adhyatma* science is not a sleeping opiate as regarded by some and the knowledge gained from *adhibhuta* science is not a shocking nauseate as regarded by others. Hence the incompleteness of *adhibhauatic* science and the necessity and utility of the one universal and all-illuminating *adhyatmic* science—the Queen of Sciences, which fully explains the nature of man and creation and satisfies the need of all men and the whole man. "Among sciences I am the *adhyatma* science" declares the Lord in the *Gita*. That is the science of *Vedanta*—the one Supreme Sabda (verbal knowledge) and the one *aptavakya* (trustworthy utterance).

Aptavakya (trustworthy utterance) or *sabda* (verbal knowledge) is and has been held by the Vedic philosophers *to be a distinct* source of knowledge as much and as good as sensuous perception. *Its necessity* and influence on *thought* and *life cannot be denied or minimised* away. *Its* knowledge-generating *power is inherent*. The *word apta in the expression aptavakya means*, as Vedanta Desika has *explained*, *one who saw a thing as it is* and *uttered it as he saw*. Hence the trustworthiness of his utterance. Only the hearer should have a knowledge of the meaning of the words in order that those words may generate knowledge in him. Trustworthy utterance is, as already stated, a vast and rich source of knowledge—in truth the vastest and richest. Perception is momentary and transitory. It passes into the memory of the percipient and gets impressed in it and thereafter it becomes not a matter in perception but a matter of remembrance. Perceptual knowledge is subjective and exclusive to the percipient and none else can participate or share in it. Utterances, however, handed down by word of mouth or reduced to writing are permanent and a whole world of knowledge is disseminated in utterance and communicated to others who in that communication share it with the seers thereof. Knowledge gets accumulated and preserved in words and communicated in utterance to others. *Hence the magnitude* and magnificence of words as a source *of knowledge* *It may truly* be said that it is in words that knowledge *truly lives*. It is in words that the gulf

between the sensuous and the supersensuous is truly bridged Hence the magnificence of *apta vakya* as a source of knowledge Words accordingly, constitute the repertory of all knowledge, physical and metaphysical secular and sacred *Men of knowledge, scientific and philosophical, have tacitly recognised trustworthy utterance as a source of knowledge,* and have taken the truth of utterances on trust without themselves starting the investigation *ab initio* and seeing for themselves *de novo* the truth of the words uttered Successors start from where the forerunners left Successors do not start the whole thing over again and investigate it afresh from the beginning except of course where reinvestigation is called for *To accept trust worthy utterance as a source of knowledge* is natural and rational It is a rational necessity The entire rational world has been acquiescing in it, acting upon it, adding to it and benefiting by it Hence the rational insistence thereon by Vedantic philosophers Only then knowledge would be complete, organic and universal and therefore true and good

Sources of sensuous knowledge have their own limitations organic and functional, spatio-temporal and circumstantial Each organ of sense is confined to its field and its operation is restricted to that field The knowledge of form is generated by the ocular organ, of odour by the nasal, of taste by the lingual, of temperature by the cutaneous and of sound by the auditory Knowledge of objects pertaining to one field cannot be generated by an *organ to which that field is* foreign and *forbidden* and in which it is not competent for that organ to operate at all There can therefore be no conflict of knowledge in so far as knowledge is sensuous That is because each organ of sense is fitted by nature with the capacity to operate exclusively and faithfully on objects pertaining to the field marked out for each as its own It means that it would not be competent for an organ of sense either to affirm or to deny the knowledge generated by another organ functioning in a field which is exclusively its own as the former has and can have no operation in the field of the latter and therefore incapable of producing any knowledge affirmative or negative pertaining to that field

Even within its own field each sense is subject to spatio temporal and circumstantial limitations The perceptual organ can affirm or deny the existence of an object within its cognitive competence at a certain time, in a certain place and under certain circumstances It can neither affirm nor deny its existence at all times in all places and under all cir cumstances because its potency is limited spatio temporally and circums tantially in many respects and in many ways Those limitations cannot be transgressed A knowledge of heat and cold is exclusively within the field and within the ken of the cutaneous sense The knowledge produced by that sense as to the temperature of an object is unquestionably authentic and it is intolerent of any contradiction by any other organ-

visual or verbal. While that is so the limitations on that competency cannot be disregarded Even within its own field the potency of the cutaneous sense, like all other senses, is limited and conditioned in many ways It cannot tactually experience heat and cold above and below a certain degree of temperature as any attempt at such an experience would result in the organ itself becoming impaired and damaged thereby losing its very capacity to generate any knowledge thereof Such a knowledge however-a knowledge above and below a certain degree, can be derived by mechanical means which can serve as trustworthy substitutes for the cutaneous sense Thermometer serves as such a substitute and a know ledge derived by a correct reading thereof is as trustworthy as the knowledge produced by the organ itself The knowledge of temperature produced by the thermometer is however mediate and not immediate as it is not tactual and original but mechanical and substitutional That however does not render the knowledge any the less authentic on that account If any, it is free from the element of relativity involved in the temperature of the cutaneous organ Similarly word is the sole source of knowledge with respect to metaphysical and transcendental entities and truths Its mediacy in no way detracts from its authenticity and authority. Physical organs of sense cannot penetrate into and operate in mataphysical and transcendental fields They are exclusive only to words and trust worthy words can alone operate therein and generate a knowledge thereof. According to Vedantins, *Veda* is that word, that *aptavakya* (trustworthy utterance) which generates an authentic knowledge of spiritual and metaphysical entities and truths, and its authority in the spiritual and metaphysical fields is supreme Verbal knowledge like perceptual knowledge may be erroneou The two grounds of error are, as stated already, mistaken cognition and deceit on the part of the utterer In their absence utterances are authentic and their authority in supersensuous field is supreme As regards the Veda according to Vedantins, it is free from both the said vitiating factors because of its non authorship It is being handed down by word of mouth in the same verbal and literal sequence from a remote antiquity as good as eternity and no vitiating factors can therefore be legitimately predicated of it The general presumption of verbal trustworthiness is rational By the common consent and conduct of enlightened and rational minds from the remotest antiquity with regard to the Veda that presumption has hardened into a certainty Hence the infallibility of the Veda and the supremacy of its authority in matters metaphysical and spiritual

The above is a broad summary of the Vedantins' view of *Veda pramanya* (the authority of Veda) It has to be fully appreciated for a proper understanding of the Vedanta Philosophy The theory of *Veda-Pramanya* (the authoritativeness of veda) is not an *argumentum ad vere cundiam* Enough has been stated above with respect to the view that *Veda* is the *pramana* regarding transcendental and spiritual verities It

only remains to indicate the view of *Visishta advaita* Vedantins in particular, with regard to the authority and the eternity of the *Veda* which has been fully propounded by Vedanta Desika in his *Sesvara Mimamsa, Tattvamuktakalapa, Nyaya Parisuddhi*, and his other works According to him Veda is the eternal will and ordinance of the Supreme Being who is all knowing, all powerful, all merciful, all pervasive and all-controlling. Being the will of the Supreme Being it is as eternal as Himself. The Supreme Being is not the author or the maker of the Veda. It is co-eval and co existent with the Being Himself It is revealed and communicated to and seen by devoted *rishis* (seers) who *see* it with the transcendental *yogic eye*, an eye wholly different from the carnal eye, and is being handed down by word of mouth from the remotest antiquity in the same sequence of verbal collocation in which it was revealed and seen. The Brihadaranyaka Upanishad declares that the *Veda* is the breath (*nisvasitam*) of the Supreme Being (*Mahato Bhutasya*). The breath of a being is not made by the being The being is not the author of the breath. It is the very vitality of the being The being and the breath of the being are- co eval and co existent If the one is negated the other stands negated *ipso facto* So are the *Veda* and the Supreme Being Veda is not a book. It is the very breath of the Supreme Being Such is the unique relation-inherent and eternal between *Veda*—the breath, and the Supreme Being the Breather He is not its maker or author. The infallibility of the Veda is founded on its non—authorship

Vedic knowledge is a knowledge of the Universe as constituted in as controlled by, and as sustained for the Supreme Being It illuminates truth, impels conduct and inspires worship It is declaratory and mandatory. Hence its veracity and sanctity, eternity and universality By the expression 'eternity of the Veda' is meant the eternity of the verbal and literal sequence of the entire Veda Accordingly a correct knowledge of Reality transcendent and spiritual, has to be derived from a correct understanding of the Veda, which is the one *pramana* with respect thereto It is so declared by Badarayana in the third Adhikarana of Brahmasutra The theory of the authority of the Veda in the *adhyatma* field is not therefore a mere *argumentum ad verecundiam*. The Veda is no more dogmatic about supersensuous entities than the eye is about sensuous entities. Reason cannot operate in derogation of the illumination of transcendental entities by the Veda any more than it can in derogation of the illumination of sensuous entities by the eye. The topics of disputation dealt with and the conclusions reached and affirmed in Satadushani would show how vast and profound they are and how much they impinge on very many branches of knowledge and how they endeavour to rationally establish the harmony of all untainted knowledge and the organic concord of the entire Veda the one harmony of all knowledge

Veda is *probans* (*pramana*' *proof*) : *Brahman* is *probandum* (prameya well proved : object of proof). " Well proved " means authentically and harmoniously proved. Brahman is well *proved by the Veda because He is* proved by the Veda without contradicting other *pramanas* and without contradicting itself Hence its authenticity and harmony. It has to be understood in that harmony. Every string of the Veda must give its sound in such concord as to produce a symphony of all sounds and a harmony of all *pramanas*. *No string* should be jammed and no sound should be stifled so as to produce either aphony or cacophony *Satadushani*, as well as the other works of Vedanta Desika are devoted to the establishment of *Visishta advaita*, which, according to him, is the one symphony of the entire Veda and the one harmony of all *pramanas* "*Brahman* whose *prakaras* (particulars) are the entire *chit* (sentient) and *achit* (non sentient) is the one sole Reality. Though the *prakari* (Brahman) is *quite different from* the (*prakaras*) (chit and achit) and the *prakaras* are themselves quite different from one another, as the unity of the *visishta* is intended to be expressed by the Veda, oneness is affirmed and any other apart from it is negated. Otherwise there would result confusion and conflict of all pramanas, " is the declaration with which the *Nyayasiddhanjana* of Vedanta Desika opens. That is the declaration of the law of unity in variety, of identity in diversity, whose validity and universality have been fully investigated and elucidated in various aspects and under various topics in Satadushani as well as his other works *It is the law of visishta* unity, of *visishta* identity, the one law declaring the principle that unity in difference, identity in diversity, is the basis of all reasoning, all knowledge and all experience To deny that law is to deny all reasoning, all knowledge and all experience The differences are neither *outside of, nor repugnant to, the unity It is the very unity* of the entity holding the entirety together in irrefragable integrity and indelible identity The variety is inseparable from the unity and the diversity from the identity, though on account of their essential distinctness they stand distinguished in analytical thought The identity permeates the *entire system* and the differences are the differences of the identity. Diversity is not contrariety or repugnancy It is the diversity of the unity and it is sustained and maintained, illuminated and manifested, in the unity. To empty the unity of its diversity is to make a travesty of the unity *itself*. *That is the true nature of unity in diversity*. *Visishta advaita* is that unity. Hence the name *visishta advaita* (organic non duality)—the system of Ramanuja and Vedanta Desika

The phrase *Visishta advaita* means the oneness of *visishta* and it is used in contradistinction to *nirvisesha advaita*—the system of Sankara. *Visishta advaita* does not mean 'qualified monism' as has been wrongly rendered by some. The question therefore is whether 'oneness' or 'monism' is integrative (*Visishta*) as Ramanuja holds or privative (*nirvisesha*) as Sankara holds. Difference (*chit and achit*) according to

Ramanuja pertain to *Brahman* as *prakaras* and hence his organic monism Differences according to Sankara are superimposed illusions and repugnant to Brahman and hence his privative monism How do the Vedas stand? What do they declare? It is that question that has to be answered in accordance with the Vedic declarations on a harmonious and rational understanding thereof without doing violence to any *pramana*

Vedic utterances may, for the sake of convenience, be grouped under three heads: The first may be grouped under the head "Difference utterances" (*Bheda sruti*) e g —"Know the controller (Brahman) as different from the (controlled) chit" "Know the enjoyer (chit) the enjoyed (achit) and the controller (Brahman)" "He (Brahman) the eternal among the eternals, the sentient among the sentients, the One among the many fulfils desires" "The two—one the knower (Brahman) and the other the non—knower (chit), one the controller (Brahman) and the other the non controller (chit)". "The one God creates earth and heaven, *makes the entire universe* and *protects* all" etc The second may be grouped under the head "Non difference utterances" (*abheda sruti*), e g. "All this verily Brahman" "The knower of Brahman becomes Brahman itself". "The one alone without a second" "That thou art", "I am Brahman" etc The third may be grouped under the head "unitive *utterances*" (ghataka sruti) e g —"*Who stands in earth*, who is inside earth, whom earth does not know, whose *body* (*sarira*) is earth, who controls earth from within, He is thy soul (atma) immanent controller and bliss who stands in *water*, who is inside water, whom water does not know, whose *body* (*sarira*) is water, who controls water from within, *He is thy soul* immanent controller and bliss who stands in *fire* ...... He is thy soul, immanent controller and bliss (the intervening words omitted are similar to those occurring in the previous sentences and they have to be read *mutatis mutandis* in this sentence and those that follow) who stands in *sky* He is thy soul, immanent controller and bliss. who stands in *air* He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *heaven* He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *sun* *He is thy soul, immanent controller* and bliss who stands in *directions* He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *moon* and *star* He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *ether* He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *darkness*.. .. ..He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *light* He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *all beings* .. ..He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *vital breath* .. *He is* thy [illegible] who stands in *mouth* ....He is th[illegible] who stands in *eye* .. .. He is th[illegible] who stands in *ear*... ... He is th[illegible] who stands in *mind*......... ..He is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *skin* .. ..He

is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *soul* He
is thy soul, immanent controller and bliss who stands in *sperm*
He is thy soul, immanent controller and bliss unseen seer, unheard
hearer, unthought thinker, unknown knower, none other than He is the
seer, none other than He is the hearer, none other than He is the
thinker, none other than He is the knower—He is thy soul, immanent
controller and bliss ". " He is the soul of all beings being immanent in
them and controlling them all " etc

According to Ramanuja a close examination of the three sets of
Vedic utterances—all of which being Vedic are of equal validity and
authority—would show that they all declare with one voice the truth of
unity in diversity. Hence the declaration by Vedanta Desika of the
symphony (*eka kantha*) of all Vedantic utterances It is the one symphony
of all texts and the one harmony of all knowledge Perception should not
be violated Logic should not be perverted Words should not be
distorted They have all to function in absolute rectitude and complete
harmony. Only then will knowledge be true, good and beatific The
third set of Vedic utterances set out above at once declares the unitive law
of *visishta* or organic (body—soul) oneness in the most explicit terms and
elucidates the truth declared by the other two sets It has in truth
sounded Vedic harmony and furnished the entire Veda with a dictionary
so to say, in the light of which all Vedantic utterances dualistic and
monistic have to be understood Vedantic oneness according to Vedanta
itself, is an all comprehending and all uniting oneness That oneness is
organic and not mathematical or numerical, integrative and not
privative or sublative The relation between Brahman (the One) and the
universe of *chit* and *achit* (all) is that of *soul and body*—an indissoluble
and inviolable organic relation the relation of body and soul Hence
the diversity Hence the unity—a unity in diversity, a unity in reality
Hence the validity and equal validity of the dualistic and monistic
declarations aud their organic harmony

The disputations in Satadushani are, in the main, disputations in
vindication of *visishta oneness* and in refutation of *nirvisesha* oneness
They establish the validity of the declarations made by Ramanuja in the
first adhikarana of his *magnum opus*—Sri Bhashya

Before proceeding to enumerate the topics dealt with in *Satadushani*
and indicate their purport it would be desirable to give a brief outline of
the *visishta* advaitins' view that words are incapable of expressing or
indicating a *nirvisesha* entity or bare beingness, a knowledge of which is
necessary for a proper understanding of the various *vadas* elaborated in
the work In fact, according to visishta advaitins no pramana perception,
inference or word—can establish a nirvisesha entity at all The present
explanation is with regard to the incapability of words expressing or

indicating a *nirvisesha* entity The same holds good with regard to perception and inference It is as follows —

Words are essentially *expressive of sense* and all sense, whether primary or secondary, is of a *visishta* entity and *not of* a *nirvisesha* entity In fact, according to *visishta* advaitins, the phrase *nirvisesha* entity is a contradiction in terms If it is an *entity*, it is *ipso facto* a *visishta* if *nirvisesha* it is no entity at all but mere futility (tuccha) *No word either in its primary or secondary sense is expressive or indicative of nirvisesha* futility To empty words of their inherent *visesha*s *is a mental trick* and not a verbal function, primary or secondary *Nirvisesha* advaitins, however, rely on some analogies or maxims e g —" Branch Moon ", " Thief Stake " etc in support of their view of the capacity *of the words to* indicate *nirvisesha* entities, and of visishta entities being creations of the mind When it is said that " the moon is in the branch (of a tree) ', say the *nirvisesha* advaitins, it is not the primary or literal meaning of an actual location of the moon in the branch that is intended What however is intended is only the secondary or extended meaning of the branch being an indicative of the moon The primary meaning is that the moon is locally situate in the branch That obviously not being the case, the intended meaning has to be understood as being that the moon is indicated by the branch Hence, according to *nirvisesha* advaitins, the propriety of the secondary meaning and the secondary sense illuminating capacity of words and therefore the propriety of words indicating *nirvisesha* entities Thr *visishta* advaitins refute it thus —The question is not whether words have in certain collocations and in certain contexts to be understood in their primary or secondary sense That would depend on the particular collocations and contexts The real question however, is whether words either in their primary or in their secondary sense are capable of expressing or indicating a *nirvisesha* entity The analogy of ' Branch moon ' is really repugnant to the theory of *nirvisesha* advaitins According to *visishta* advaitins the moon indicated by the secondary sense is actually a *visishta* entity shining in the plenitude of its characteristic lunarity The entity moon remains the self same *visishta* in both the senses, and does not become *nirvisesha* in the secondary sense Otherwise there would be no moon at all either to be primarily expressed or secondarily indicated Similarly also with regard to the branch Whether what is intended is the primary sense of ' location in ' or the secondary sense of ' indicated by ', the branch is and remains the self same *visishta* entity shining in the distinctness of its characteristic branchiness The secondary sense *of the non situation of the moon in the* branch or *vice versa* or the *indicative relation of the branch to the moon* or *vice versa*, does not establish *the nirvisesha* character either of the moon or of the branch *On the other* hand the very indication is affirmative of their *visishta* character without which there would be nothing to indicate at all Affirmations and negations, expressions and indications can only

be of, and in relation to *visishtas* only, and not *nirviseshas* The very necessity for a resort to secondary sense arises from the reality of the *visishta* nature of the entity unto whose fitness the meaning is in certain contexts agreeably and appropriately restrained

Similarly also with regard to the theory of *nirviseesha* advaitins as *to the negative or privative capacity of words (badhartha)*, in appositional case-relation or correlation (*samanadhikarana*) supported by the analogy of the elliptical phrase "thief stake" A person sees an entity as 'thief' and gets frightened One who is near by and who knows it is only a stake tells him 'thief stake' In this phrase the word 'thief' which is in apposition with 'stake' is not predicative of furacity in the stake but is privative of it from the stake whose mere being is alone affirmed From this *nirviseesha* advaitins argue that words predicative of *viseshas* with regard to entities should be understood not in their literal or primary sense of predication but in their secondary sense of privation So understood *the resultant sense is a nirviseesha and not a visishta entity*. Here again, according to *visishta* advaitins, the analogy relied on by the *nirviseesha* advaitins is equally fallacious and repugnant to the *nirviseesha hypothesis Thief and stake are equally visishta entities In the elliptical* phrase 'thief stake' what is negated is furacity with respect to the stake and not the stakeness of the stake itself The stakeness of the stake in all its characteristic *identity as stake stands* predicated and affirmed and *it is* that affirmative knowledge of the *visishta* stake entity that corrected the thief knowledge, i e the knowledge of the thievishness with reference to that stake *The entity whether thief or stake is equally visishta Neither* is nor becomes *nirvisesha*, each having and continuing to have its own characteristic identity Hence the fallacy of the analogy and its repugnancy *to the nirvisesha theory This is further considered below* under the thirty second *Vada*

It is also argued by *nirviseesha* advaitins that appositional words which are expressive of the essential characteristics of entities are to be understood not as predicative of their inherence in the entities but as merely negative of their opposites in them Thus for instance in the Upanishadic phrases "Brahman is truth" "Brahman is bliss" etc the words "truth", "bliss" etc are to be understood not as predicating 'truth', 'bliss' etc as inhering in Brahman but as negativing or removing from Brahman the opposites of 'truth', 'bliss' etc, so that what is indicated by those words *is* a bare *Brahman bereft of their opposites*, and not a Brahman in its plenary magnificence as the abode of 'truth' 'bliss' etc which are predicated as such of Brahman This claim for words made by *nirvisesha* advaitins *is vigorously attacked by visishta* advaitins on several grounds Firstly, according to them, it offends against the law of sense generating potency of words That potency is to illuminate objects *in their* plenary correspondence to the

identity of the sense expressed by the words If there is not that correspondence there can be no true sense—illumination either primary or secondary The absence of the correspondence would result, *not* in sense—illumination, but only in sense—obscuration, and sense—vacuation. Such a view, according to *visishta* advaitins, at once sins against verbal law and sense—experience and has therefore to be rejected Secondly what is privative of the opposite of a positive is ultimately predicative of the very positive whose opposite they say is intended to be negated The opposite of a positive stands finally negated only by an affirmative predication of that very positive as inherent in that entity Till then the process of privation or sublation would not end That process would find its culmination in the predication of the positive as inherent in that entity That process does as it must inevitably fulfil itself in the predication of the positive It can neither avoid it nor stop short of it It stops only with the unqualified predication of the positive

According to *nirvisesha* advaitins Brahman is, as already stated, *nirvisesha* Brahman is bare being (*sanmatra*) It is bare knowledge It has no knowledge The universe (prapancha chit and achit) is illusion It is a superimposition on Brahman which is the substratum for the superimposition It is on the substratum of bare—being Brahman that the universe (prapancha *chit and achit*) *is super-imposed by* Brahman's veiling nescience Brahman is tainted by that veiling nescience and it is in that nescience that the superimposition is effected Brahman is the *upadana* (material, primary) cause, because it is the substratum on which the illusory universe is superimposed Brahman is also the *nimitta* (instrumental, efficient) cause because of its difference—nescience Monistic texts declare the bare—being oneness of Brahman, and on a knowledge of that oneness the universe of difference—chit and achit, the difference of knower and known, and all difference and the entire knower—known relation—all vanish away once and for all and thereafter the one bare being (sanmatra) Brahman shines as the one and only one Reality without any second whatever.

According to Visishta advaitins, Brahman is, as already stated, *visishta* Brahman is not mere bare being It is not bare knowledge Knowledge is as much Brahman's essence (svarupa) as its characteristic (dharma) Brahman has knowledge. *It is the abode of knowledge* and the object of knowledge The universe (prapancha chit (sentient) and achit (non sentient) is Brahman's *sarira* (body) and Brahman is therefore the *upadana* (material, primary) cause Brahman *evolves through its sariras* chit and achit—*achit* undergoing *svarupa* evolution and *chit svabhava* evolution "I shall become the many" (Bahu syam) "I shall be immanent in the sentient soul and create name and form" (anena jivena atmana anupravisya nama rupe vyakaravani) are the Upanishadic decla-

rations Being so *evolvent*, Brahman is the *upadana* (material, primary) cause Brahman also willed to evolve "It willed" "It desired" (tat aikshata so kamayata) are the Upanishadic declarations Being so *volent*, Brahman is the nimitta (instrumental, *efficient*) cause Brahman is accordingly the one cause, the all—cause, *upadana* (evolvent) as well as *nimitta* (volent) *Hence no subject—object* contradiction and no knower—known contradiction The relation is real and the whole process is real, volitional and purposive Hence the real all—causality of Brahman—the One Supreme Reality It means that Brahman—the One Supreme Reality is the source and sustainer of all other realities and hence Brahman's being the One Supreme Reality That is the truth of the One Supreme *sariri—Isvara*—Reality, the One *Para Tattva* reality, and of the *chit* and *achit—sarira* reality, and of the reality and unity of *Sariri—Sarira—visishta* oneness as declared by the Upanishads Hence the reality of the relation between Brahman and the universe as that of *Sariri* (soul) and *Sarira* (body) This body soul relation is fully considered below

Nirvisesha advaitins and *visishta* advaitins accept the principle that Brahman is at once the *upadana* (material) and the *nimitta* (instrumental) cause They however differ radically in their understanding and explanation of the dual causality of Brahman Nirvisesha advaitins explain it as Brahman's pluralistic illusion superimposed on itself by its nescience Visishta advaitins, however, explain it as Brahman's volitional evolution *through its sariras—chit (svabhava evolution)* and *achit (svarupa* evolution) for the purpose of chits' (souls') spiritual fulfilment of Brahman realisation and Brahman union Hence the volitional and purposive nature of the evolution Hence also the declaration by the upanishads that the Supreme Cause—*the Brahman*—is bliss steeped (anandamaya) Hence the view of Visishta advaitins that the Supreme Cause—the Supreme Reality, is really the source and sustainer of all other realities According to Visishta advaitins, the view of Nirvisesha advaitins would be wholly repugnant to the all—causal nature of Brahman as the one source and sustainer of all other realities as declared by the Upanishads for, according to Nirvisesha advaitins, Brahman is intolerant of any second and therefore in its essence is a destroyer of all other realities and in its nescience is the source of all unrealities—illusions The declarations of the Upanishads bearing on the point have already been set out above They are to the effect that Brahman—the immanent controller of all beings is the One Atman (soul) of all (*Sarvatma*) The 'all' is not contradictory of the 'one' or of each other and the 'One' is not contradictory of the "all" It is in the reality of the 'One' that the realities of "all" inhere and inhere indissolubly and inalienably in all their reality—which is the reality of *aprthak—siddha—viseshana* (indissolubly and inalienably inherent particularity) It is for and on the reality of "all" that the reality of the One' operates and operates in all its reality as the one source and sustainer of the "all" in and for itself The "One" does

does not operate to divest all others of their realities nor to divest itself of all other realities of which it is the one source and sustainer, nor to divest itself of those realities (qualities) inherent in and characteristic of itself as the One Supreme Reality In the infinity of its transcendent luminosity and beatitude, it permeates and animates, illuminates and beatifies all other realities That is Brahman's essential nature The word "Brahman" has been explained by the Veda itself, in the scientific excellence of its two-fold etymology, as meaning "exalted" and "exalting" In other words, Brahman's nature is *brhattva* (exalted) in relation to itself, and *brmhanatva* (exalting) in relation to other realities and the two together constitute Brahmic verity and Brahmic identity That is why it is Brahman and named 'Brahman' It is not a restraint on, but the very characteristic of Brahman It is a fallacy to suppose that what is characteristic of *Brahman* is restrictive of *Brahman* and therefore repugnant to Brahman That fallacy stands exploded by Anandavalli (Taittiriya Upanishad) by *its demonstration of the excellence of every* one of the infinite exalted and exalting characteristics of the infinite Brahman by raising every one of them to the power of infinity and proclaiming their ineffable and imponderable magnificence in the illumination of Para Brahman in all their permutations and combinations The very first *Vada* of *Satadushani* is devoted to the establishment of this truth Hence the basic truth of Brahman's being the One Supreme Reality as well as the source and sustainer of all other realities All truth, accordingly, is the truth of organic unity, all ethics is the ethics of organic endeavour—the endeavour of all other realities in unison with the will of the all controlling and all sustaining Supreme Reality, and all joy is the joy of organic membership in loving submission and surrender to the Supreme Reality Brahmic support is the basis of metaphysics, Brahmic control is the basis of ethics and Brahmic union is the basis of aesthetics The relation between the universe (chit and achit) and Brahman is, accordingly, *sarira—atma—bhava (body—soulness) relation*, *sarira* being translated as 'body' and *atma* as 'soul'

In this connection it is necessary to indicate what according to *Visishta* advaitins the word '*sarira*' truly signifies The word '*sarira*' is used with reference to the corporeal integuments of animals, and also with reference to all entities in creation (chit and achit) in their relation to Brahman as declared by the Upanishads Those declarations have been set out above The definition of the word '*sarira*' should therefore, be so framed as to apply to both alike and not to exclude either or include what is neither Ramanuja differing from Naiyayikas and others has framed that definition in his Sri Bhashya and Vedanta Desika has fully developed and elucidated it in his Nyayasiddhanjana That definition is as follows —"That substance which is capable of being entirely controlled and sustained by a sentient being for its own sake and which is essentially subservient to that being is the sarira of that being" To be controlled

(niyamya) by a *sentient being, to* be sustained (adheya) by a sentient being, and to be servient (sesha) to a sentinent being, are, *accordingly*, the characteristics of *sarira* in relation to that sentient being The word '*sarira*' is derived from the Sanskrit root 'sr' which means "to protect" "to hold" etc. (raksha) and "to hurt" (himsa). The sanskrit word "sarana" derived from the same root means "refuge", "protection", "shelter", "abode", "means" *etc. Hence the propriety of* Ramanuja's definition which is as etymologically accurate and scientific as it is philosophically adequate and appropriate That is the primary and plenary sense (mukhya artha) of the world "sarira" That sense establishes that the universe of *chit* and *achit* is related to Brahman as its *sarira*—that *is to say*, as *supported* and *controlled* by Brahman in its immanence and for its purposes

The principle of organic monism, the body—soul visishta monism is special to the system of Ramanuja and is regarded as its central key thought *It is the one target of attack by the other systems It is there* fore necessary to explain it in some greater detail so that its soundness and validity may be better appreciated

As stated above Ramanuja *has explained what the word 'Sarira'* (body) primarily signifies. His definition of the word '*Sarira*' as "that substance which is capable of being entirely controlled and sustained by a sentient being for its own sake and which is essentially subservient to that being is the *sarira* of that being" has, as shown above, its support in *etymology* That *is one reason and a very good reason for its being* accepted as the primary meaning (mukhya artha) of the word *sarira.* It stands confirmed by popular and Vedic acceptation The primary meaning of the word 'body' is not "sense abode" or "carnal fruit of *Karma*". etc as stated by some When in popular usage a person *says* 'this is my body' he means by the word 'body' exactly what Ramanuja says it does He means 'this is the organ whereof I am the sustainer and user for my purposes". He might not have expressed it in terms of the precise definition framed by Ramanuja, but he has expressed its pith and substance *in popular language* The popular sense of the word '*body*' is accordingly 'a living organ'. It is taken for the whole being, meaning the sustaining person in and with the frame as one That would be quite clear when a person says "I feel pain in my leg", "I feel pain in my chest", "I feel pain in my head" and *so on, when the pain though local is experienced* in organic identity. The sense—illuminating capacity of the word '*sarira*' (body) comprehends within itself the sustaining prin ciple of *atma* (soul) to which it stands in an inalienable organic relation But when a person says "*this is my pot*", "*this is my cot*" he means that his *relation* thereto is merely ertrinsically possessive and not intrinsically protective That is to say, he is not the *atma* (soul) of the pot or of the cot, nor is the pot or the cot his *sarira* (body) however much he may

cling to them and enjoy them. It means that the relation between him and them is not intrinsically organic. He is using both the words "body" and "pot" in their respective primary sense of "organ internally sustained" and "object externally possessed". Similarly a person by putting on a mask and by speaking and acting through it does not become its *atma* (soul) nor does it become his *sarira* (body). Soul is inherently implicit in body and *vice versa*. It is a truth having its support in the common consent of mankind. There is the phrase "the warrant of *habeas corpus*". It is a warrant to bring the body (corpus) of the prisoner, which means to bring the person in and with the body. There is also the phrase "an heir of the body" which means an heir who is a direct descendant of the person. There are also the words 'anybody', 'nobody', 'somebody' etc., where the word 'body' means 'person'. The word 'body' comprehends in its primary sense the immanent sustaining principle. Otherwise it would not be body at all, but mere cadaver or cloak or robot. The sense of living organism is intrinsic to the word 'body' and hence its primary and plenary nature. Hence also the law relating to the sense expressive potency of words which are expressive of the body extending to and culminating in the soul. That sense being primary is plenary. What in particular contexts is the sense intended to be conveyed by the word expressive of body—whether plenary (extending to the soul) or restricted (confined to the corporeal frame) would be a question of the intention of the speaker and not of the potency of the word which primarily extends to and culminates in the soul without which it cannot be body.

Similarly the word 'atma' (soul) means the sentient principle which in its immanence entirely sustains controls and uses for itself the material substance as its body. It is the primary meaning of the word '*Atma*'. It is the meaning derived from the etymology of the word *atma*: *Apnoti iti atma* (controls in immanence and so atma). It is therefore '*atma*' (soul) in relation to that *sarira* (body) and the other is *sarira* (body) in relation to that *atma* (soul). The word '*sarira*' (body) expresses *proprio vigore* an indissoluble organic relation with the *atma* whose organ it is—the two in that relation constituting a unistic monism (visishta advaita). Thus if an *atma* (soul) is predicated, a *sarira* (body) in relation to that *atma* (soul) stands *ipso facto* predicated. Similarly if a *sarira* (body) is predicated an *atma* (soul) in relation to that *sarira* (body) stands *ipso facto* predicated. The one cannot be predicated and the other negated. That would be repugnancy. No soul (atma) in negation of a *body* (sarira) or *vice versa* is at all predicable. The particular of a body (visesha) is essential for soul (atma). A *viseshaless* or particularless soul (nirvisesha atma) is unpredicable. Such a predication is its own refutation. An *atma* needs a *sarira* as its *visesha* and a *sarira* needs an *atma* as its *viseshya* or *asraya*. Hence the resultant body soul *visishta* unity. That is what the primary meaning of the word '*sarira*' establishes. That primary

meaning which, as shown above, has its support in etymology and popular usage, stands affirmed by the Vedas

The Upanishads—Taittiriya, Brhadaranyaka, Chandogya and Subala, fully support the propriety of the *primary meaning* of the word 'sarira' as explained by Ramanuja and of his *exposition of Visishta* unity. The Taittiriya Upanishad declares in Anandavalli that *Brahman* is 'Sarira' Atma' which means that He is the one soul of the entire sentient (chit) and non sentient (achit) universe that constitutes *His sarira* It further declares that He is the one Brahman who is immanent (antara) and ultimate (para), that He is possessed of beatitude (ananda) in immeasurable, imponderable and ineffable abundance, that He is the one beatifier (anandayati), the one animator (kah pranyat), the one controller (bhishasmat vatah pavate), the one illuminator (akasa) and the one shelter (abhaya) It is so declared because the Brahman is the one *Sarira Atma* of the entire universe which constitutes His *sarira*. To permeate, sustain, control, animate, beatify, illuminate and protect, are according to the Upanishad the characteristics of Sarira Atma. Correspondingly to be permeated, sustained, controlled, animated, beatified, illuminated and protected are *the characteristics of sarira* and *the entire universe sentient (sat or chit) and non-sentient (tyat or achit) is accordingly sarira (body)* in relation to that Sarira Atma The primary meaning *of Atma* and *Sarira* has thus been explained by the Upanishad itself The explanation being most explicit demands unqualified acceptance The important thing to note here is that Taittiriya Upanishad expressly declares Brahman to be *Sarira Atma* As explained by Ramanuja in Anandamayadhikarana Para Brahman is the one absolute and unqualified *Sarira* (Nirupadhika Sarira) and Badarayana's Vedanta Sutra which deals with Para Brahman has therefore been called 'Sariraka' which means that it is a treatise on the One Absolute 'Sarira'

Sārira is a word which means the Supreme Soul—Para Brahman, as well as individual souls both being body—correlatives (sarira—pratisambandhis) Para Brahman is Sarira *par excellence*, absolute and unqualified, in relation to the entire chit—achit universe, whereas individual souls are conditioned and qualified *sariras* in relation to their respective *sariras* while they are themselves *sariras* in relation to Para Brahman the one *Supreme Sarira*. Hence the definition of the word *Sarira* by Ramanuja so as to include non sentient matter as well as sentient souls in it and to exclude qualities and actions from it *The propriety of Ramanuja's* definition is thus amply *borne out* by Taittiriya Upanishad and it has been succinctly and clearly brought out by Ramanuja at the conclusion of *his commentary* on the first sutra of Anandamayadhikarana That Sarira Atma the absolute and unqualified *Sarira* is the Para Brahman, who is primarily dealt with in *Brahma Sutra* by Badarayana would be apparent from its various *adhikaranas* Hence Badarayana's reference to

individual souls as 'sarira' in contrast to the absolute and unqualified *Sārira* and in absolute negation of their causality they being limited and conditioned *Sariras* Badarayana's Brahma Sutra is called *Sariraka* because, as stated already, it is an exposition of the universal causality of the absolute and unqualified *Sarira* in absolute negation of causality with regard to conditioned and qualified *sariras* (individual souls) Individual souls are no doubt also *Sariras* but wholly conditioned and dependent No causality can at all be predicated of them as they are themselves the *sariras* or bodies of the Supreme *Sarira* That is why *He is called by the Upanishads as the One Atma of all beings*—sentient and non *sentient*, the one *Sarira Atma*

Similarly the Bhagavan has declared in the Gita that *sarira* is *kshetra*, individual souls are *kshetragnyas* and the Bhagavan Himself is the One Supreme *kshetragnya*, who is the sole and universal cause and the One Universal Soul The identity of the Universal Soul and the universal cause is the one basic truth of all Upanishads and of the Gita It may be noted here that Badarayana uses the word *'sarira'* not merely with reference to bound (baddha) souls but also with reference to enfreed souls (muktas) and *negate causality to both of them alike which is conclusive of the impropriety of the primary meaning of the word* 'sarira' *as stated* by others, as the meaning they give would be unpredicable of enfreed souls It may thus be seen that the primary meaning of the word *sarira* as explained by Ramanuja receives conclusive support from Taittiriya Anandavalli

Taittiriya—*Narayana* Anuvaka, is equally *explicit in its declara tion of* Para Brahman as '*Visvatma*' The *sarira Atma* of *Anandavalli* is the '*visvatma*' of Narayana Anuvaka He is the *Atma* (soul) of *Visva* (entire universe) and *visva* (entire universe is His body or *sarira* or *rupa* He is accordingly *Sarira Atma* He is declared *Visvatma* because in the words of the *Anuvaka* itself He 'permeates and controls from within and without each one and all that is seen and heard in this universe" That is the all—soulness of the *Sarira Atma*

The Brhadaranyaka Upanishad—Antaryami Brahmana puts the matter beyond all doubt The relevant passages of the Upanishad have been set out above The Upanishad not only uses the word 'Sarira' but also explains its primary meaning in great detail "who stands in the earth who is inside the earth, whom the earth does not know, whose *sarira* is the earth, who controls the earth from within, He is thy *Atma* (Soul), Immanent Controller, (Antaryami) and Bliss (Amrta) ..." 'who stands *in the* soul, who *is inside the soul, whom the soul does not* know, whose *sarira is the soul,* who controls the soul from within, He is thy Atma (soul) *Immanent* Controller (Antaryami) and Bliss (Amrta), *Unseen Seer,* Unheard Hearer, Unthought Thinker, Unknown Knower, none other than He is the Seer, none other than He is the Hearer, none

other than He is the Thinker, none other than He is the Knower—He is thy soul, Immanent Controller and Bliss..........." This Upanishad is as clarific as it is emphatic of Brahman being the one *Sārira Atma*. The Upanishad expressly declares that He is the *Atma* and the entire universe is His *Sarira*. The declaration is made in such certitude and rectitude to the most earnest seeker after truth by the teacher of the supreme truth in the abundance of good will and veracity of which the declaration is itself the best evidence that its truth cannot be cavilled away. The pith and substance of the declaration is the essential truth of *Para Brahman* being the soul (Atma) of the entire universe and the entire universe being the body (sarira) of that *Atma*. The word *sarira* is used here in its primary sense which is the only sense admissible in this declaration. The sense declared is, as it must be, primary, and it is that primary sense that has been explained by the Upanishad itself. *Taittiriyaka* declares *Brahman* to be the *Atma* of all (Sārira Atma). Brhadaranyaka declares all to be the *sarira* of Brahman. It also uses the words '*Sārira*' and '*Atma*' in the same sense of the one absolute and unqualified *Sārira* or *Atma* of all *chit* and *achit*. *Brhadaranyaka* has expressly declared individual souls (chit, atma) as the *sarira* of *Para Brahman* exactly as it has declared the earth, the sun, the moon etc. as the sarira of *Para Brahman*. The word '*sarira*' must therefore have the same primary meaning in all declarations relating to sentient and nonsentient entities alike, and that is the meaning as explained by Ramanuja.

The above truth stands further clarified by the Chandogya Upanishad which declares as follows :—

"All this has Brahman as *Atma*. That (knowledge of Brahman's all—soulness) is truth (authentic). He is *Atma*. That *thou art Svetaketu!*": Brhadaranyaka explains how Brahman is universe—bodied (Sarira antaryami). Chandogya explains how the universe is Brahman—souled (aitadatmya). The latter explains Brahman's all—soulness (aitadatmya) thus : "At the beginning this was only *Sat*. Then it willed 'I shall become many................I shall in the ensoulment of the sentient —totality permeate and effect names and forms'................So willing, in that permeation, it effected names and *forms*................*(Hence) all this is* Brahman—*souled*. That (knowledge of Brahman being the soul of all) is truth (authentic). He (Brahman) is Atma. That thou art, Svetaketu!"

That is *at once* declaratory and explanatory of the truth of Brahman being the *Atma* (soul) of the universe and of the universe being the *sarira* (body) of Brahman. It means :—There was only *Sat* at the beginning; that is to say—Brahman's body of *chit* and *achit* was in such a state of extremely undifferentiated and undifferentiable subtlety in its complete abandonment of all name and form *in the state of cosmic dissolution* (pralaya) that '*Sat*' or *ens or being*, without any differentiation or differentiability *whatever* was all that could be predicated of it. That is the explanation given by Brhadaranyaka itself. It has explicity declared

(3-4-7) that 'that very this' (tad—ha—idam) in cosmic dissolution was "*not name—form differentiated*" (avyakrta) and that afterwards in evolution became *name—form differentiated* (nama—rupabhyam vyakriyata The 'sad eva idam' of Chandogya is the 'tad—ha-idam' of Brhadaranyaka The '*ekam sat*' (one *ens*) of Chandogya is the '*avyakrta*' (name form undifferentiated) of Brhadaranyaka Therefore the phrase '*One sat*' according to the Upanishad does not mean '*nirvisesha*' one but only *undifferentiated one without names and forms* Then Brahman willed to evolve and evolved into many myriad names and forms by its permeation of gross matter in its ensoulment of sentient totality (collective individual souls) The extremely subtle name—form—undifferentiated—bodied—Brahman designable merely as one *ens* (sat) became the gross name—form—differentiated—bodied—many, designable by the many name—form—differentiated evolute entities That undifferentiated one in cosmic dissolution became this differentiated many in cosmic creation That declaration has been explained by Chandogya itself on the analogy of clod and pot, jar etc The one undifferentiated clod of earth became the many differentiated *pot, jar, jug, tray etc* having different names and *forms* The *one evolvent* without names and *forms* became the *many evolutes* with names and *forms* The *one* earth clod is nothing other than the *many* pot, jar, jug, *tray etc Hence the equation of the evolvent with the evolutes, of the one with the many The clod of earth is the pot the clod of earth is the jar the clod of earth is the tray Similarly the one name*—form—undifferentiated Sat *is the* many name*—form—differentiated* man, woman, beast, bird, tree and all the *rest* in creation All name form—differentiated entities are accordingly Brahman *So they are all Brahman*, equated to Brahman and identified with Brahman *That is the equation* to and identification of the clod of earth with the pot, with the jar, with the jug, with the tray etc Accordingly the Upanishad declares to the student Svetaketu—"That thou art". Just as the *identity* of the clod of earth with the pot, with the jar, with the tray etc is true so is the identity of the One the undifferentiated *Ens* Brahman, with the many differentiated entities in creation Hence the equation that *Ens*—Atma is this person (Devadatta—A) that *Ens*—Atma is this person (Yagnydatta—B) and similarly that *Ens*—Atma is this person (Svetaketu), to whom his teacher imparts this Upanishadic truth of the identity of the one evolvent Brahman with the many evolutes—Brahman By the declaration of Brahman as being *Atma* and of the universe as being *sarira*, and of the identity being of the *visishta*, the pantheistic fallacy stands completely excluded The identity of the *visishta* emphasises at once the diversity and the reality of the viseshas—chit and achit—and their difference from the *viseshya* and from one another

Subala Upanishad declares as follows —

"Whose the earth is *sarira*, whose the water is *sarira*, whose the air is *sarira*, whose the akshara is *sarira*, whose *mrtyu* (subtle matter) is

sarira—He is the Internal Soul (Antar Atma) of all beings—the Immaculate, Divine, One God Narayana " The declaration of Para Brahman—Narayana—as One Soul (Atma) of all beings, and the declartion of all beings as the body (Sarira) of the One Para Brahman Narayana, is *most explicit* *Incidentally it may be noted that this Upanishad and the* Taittiriyaka, Narayana Anuvaka *expressly declare the identity of the* Supreme Brahman or Atma and the Supreme Deity Narayana The fundamental truth that the conclusion of *Philosophy is the certainty of* Theology stands affirmed thereby In fact the very Chandogya Sad Vidya text in explicit terms identifies the Supreme Atma—the Ultimate Reality with the Supreme Deity (Para Devata) "*Seyam Devataikshata*" 6 3 2 (That this *Deity* willed) "Tejah parasyam Devatayam, Sa ya eshonima Aitadatmyamidam sarvam Tat satyam Sa atma Tat tvam asi svetaketo "6 3 6 (Fire gets dissolved in the *Supreme Deity* He is this most subtle All this is ensouled by Him That is truth He is Atma That thou art Svetaketu'") That the One Supreme Atma, the most subtle Sat (Ens) is the One *Supreme Deity—the One God*, is affirmed here more than once in absolute and unmistakeable terms Taittiriya Upanishad most explicitly declares the identity of the universe—ensouling (visvatma) *Supreme Deity* Narayana, with Supreme *Reality* (Para tattva) with Supreme *Atma* (Para Atma) and with Supreme *Brahman* (Para Brahman). To combat the identity of the *Supreme Deity* with the Supreme Atma, with the Supreme Reality and with the *Supreme Brahman* is therefore not to construe but to combat the very Upanishads which are relied on in disproof of the very identity which they all declare The charge made by some against Ramanuja *that he theologised (anthropomorphised) Philosophy is therefore not justified* *The charge has to be laid, if it can be laid at all, at the door of the* Upanishads themselves which dispel the tenacious heresy *that* Philosophy and Theology are contradictories and stand poles apart, thatTheology pertains to phenomenal illusion—the illusion of personal god and that Philosophy pertains to ultimate reality—the reality of bare being in the glory of contentless vacuity and secondless futility which is only next door to nihility

It is worth noting here that Ramanuja refers in his Sri *Bhashya to* ancient *masters whom he says he is following in his commentary (Sri* Bhashya) *Those masters are Bodhayana*—the Vrittikara, Tanka—the Vakyakara, Dramidacharya—the Bhashyakara, and Kuhadeva—the *Tikakara* We need not stop here to consider the question of the identity *of* Bodhayana with Upavarsha and of the exact chronology of the ancient masters They all preceded the various commentators of Brahmasutra—Sankara, Ramanuja, Madhva, Bhaskara, Yadava etc The masters have all, as would appear from the quotations from their works extracted by Ramanuja in his Sri Bhashya and Vedartha sangraha, interpreted the Upanishads and the Brahmasutra exactly as Ramanuja has *done* That Brahman is Deity (Devata), Lord of the universe (Lokesvara), Bhagavan

The primary meaning of the word 'sarira' and the central teaching of the Upanishads—that the entire universe is the 'sarira' of Para Brahman in the primary sense of the word cannot be declared more clearly or more explicitly

The Upanishadic declaration 'that thou art' accordingly stands explained by the Upanishads themselves According to the Upanishads it is a declaration not of a pantheistic or a materialistic monism, not of an illusionistic or a solipsistic monism, but of a body—soul—organic visishta monism which affirms at once the *Sarira Atma* as the one abode and sustainer of all other realities as its *sarira*, the reality of all sentient and non sentient entities as the sarira of the One Supreme *Atma* and their difference from the Supreme *Atma* as well as from one another It has been so declared by Badarayana in his Brahma sutra (1 4 22) accepting the view of Kasakrtsna It is a declaration of the inherent and concurrent unity and reality of body—soul—*visishta*—a reality as much of the Supreme Soul as of the sentient and non sentient entities as its *sarira* Chandogya Upanishad has expressly affirmed the inherent sustenance and control of the universe by Para Brahman on the etymology of the word '*satyam*' which is one of the names of Para Brahman That word has been explained by the Upanishad as meaning "the controller of sentient and non sentient entities", *Sat* meaning sentient, *ty* meaning non sentient and *yam* meaning immanent controller (8 3 5) *Multum in parvo* Hence Brahman's name 'Satyam' That is exactly what Brhadaranyaka has exhaustively explained and emphatically established in Antaryami Brahmana set out above Thus illusionism and acosmism stand wholly ruled out *Hence the truth of the declaration by* Vedanta Desika that *Sarira Atma visishta unity is the one* symphony (Eka Kantha) of all Upanishads

In this connection it has also to be mentioned that the Upanishads have in some places negated *sarira* (body) to Brahman That negation is not of the truth of the universe being the *sarira* of Brahman in the sense explained above It is a negation only of carnal and karmic body and senses Bodies may be maculate or immaculata, karmic or volitional Both are bodies all the same The popular and Vedantic meaning of the word body is exactly as Ramanuja has explained it That is the primary meaning of the word It is in its primary sense that the word sarira (body) in relation to Brahman has to be understood and has been under stood by saints and seers Manu, Valmiki, Parasara and other Vedic Seers have explained in the most explicit of terms that the entire universe is the Sarira of the Bhagavan *So bhidhyaya sarirat svat (Manu) Jagat Sarvam Sariram te (Valmiki) Tani Sarvani tad—Vapuh—Tat—sarvam vai Hare—stanuh (Parasara* vapu and tanu being synonyms of Sarira) The Bhagavan has Himself not merely declared in the Gita the truth of His being *Visvatma* as the Veda and the seers of the Veda have done, but has in

response to the special prayer of Arjuna demonstrated it by the revelation of His *Visvarupa*: That is the one truth of the universe (visva) being His body (rupa). It is to the establishment of that truth in its various aspects and to the refutation of the objections thereto, that most, if not all, the *vadas* of Satadushani are devoted. Hence its detailed explanation here.

This topic may well be concluded with a consideration of the proper meaning of the Upanishadic declaration. 'That thou art', though it has in a way been considered above in another context. According to Ramanuja the said declaration is against the Nirvisesha advaitins and they cannot properly explain the identity of '*that*' (tat) with *thou* (tvam) in the Chandogya text 'That thou art Svetaketu!'. That is because, according to Nirvisesha advaitins, 'that' referring to bare being (sat) which alone is real and 'thou' referring to the individual Svetaketu an illusion in flesh and blood, and in name and form, super-imposed on the bare being (sat), there cannot be any declaration of the identity of *that* one reality *sat*, with *this*, plurality *illusion-thou*. Nirvisesha advaitins say in answer as follows :—

The identity declared is not of two distinct entities 'that' and 'thou' but of the one bare being—the one without any second whatsoever either as object or as quality or as action or as anything else. In other words it is an indication of the sole oneness of bare essence (svarupamatra) in negation of all kinds of 'seconds' (dvitiyas) which are empirical or phenomenal illusions or figments which that declaration removes. The text does not really affirm anything positive which would involve the contradiction of subject object duplicity, but negates the reality of all pluralistic illusions superimposed on the one sole Reality of bare essence, a knowledge of whose oneness—identity is automatic on the removal of the plurality illusion. That sole essential oneness needs no affirmation. It is the illusory manyness that needs negation and on its negation the knowledge of oneness becomes automatic without any affirmation thereof. The declaration is therefore not predicative of the identity of the real one with the illusory many but sublative of the reality of the many on the principle of negative sense correlation (badhartha samanadhikaranya). According to that principle words are merely indicative of bare essence (svarupa) and negative of all difference illusions such as you, we etc. The indication of identity is with reference to the constant secondless 'being' and the negation of reality is with reference to the illusory differences of you, we etc Hence the identity declared is of the one constant essence (svarupa) which alone is real and the reality negated is of all inconstant difference illusions superimposed on the one constant essence. In other words the removal of the sense of non self from *tat* (that) and of the sense of the phenomenal ego from '*tvam*' (thou) results in the judgment of the identity of '*that*' and '*thou*'. That is the purport of the text that is deducible by the adoption of the *lakshana* (secondary) sense.

The principle of negative-sense-*correlation* relied on by *Nirvisesha* advaitins has been subjected by *Vedanta Desika* to a full investigation in various aspects and shown to be untenable in the various *Vadas* of Satadushani and in Tattvatika, The said Upanishadic text has been expounded by Ramanuja whose substance is as follows :— '*That one* (tat) in cosmic dissolution (Pralaya) is *this many* (Bahu) and this *all* (sarva) in cosmic evolution or creation. In cosmic dissolution as well as in cosmic evolution Brahman which is the Supreme Soul (Sārira Atma) and the chits (sentient souls) and the achits (non-sentient matter) which are Brahman's body, constituting one *Visishta* is the same. In dissolution Brahman's cosmos-body of sentients and non-sentients became *so* subtle and name-form-abandoned that there was *only* one *undifferentiated* mass *of* chit-achit *conglomeration in contraction* and *that* all *that* could be said of Brahman in that subtly contracted state of its cosmos-body is 'being' (Sat) without more. When later on Brahman willed to become 'many' and evolved into 'many', Brahman's cosmos-body of chit and achit became gross and expanded and evolved into many myriads of differentiated names and forms and thereby became distinctly and severally designable and definable in as many names and forms as there were name-form-evolutes. Expansion in evolution is as much of Brahman's chit-achit body as contraction in dissolution. That expansion is called 'prapancha' and that contraction is called 'pralaya'. The words '*prapancha*' and '*pralaya*' mean expansion and contraction respectively.

The former is derived from the root 'pachi' which means 'to expand' and the latter from the root 'li' which means 'to contract'. Prahlada (Vishnu Purana) has expressly declared that "this universe is the expansion (vistara) of the all-bodied Vishnu", which is just what the Taittiriya Upanishad had declared as stated above. Expansion or evolution and contraction or dissolution is alike of the chit-achit sarira *of the* self-same Brahman. That is to say, while Brahman, the *viseshya*, remains absolutely changeless (nirvikara) its '*viseshanas*' or '*prakaras*' or '*sariras*' *chit* and achit (sentient and non-sentient) undergo changes (vikaras) in *evolution* and dissolution. In other words the changes (vikaras) occur and *pertain only to the prakaras or sariras of* Brahman while the *Prakari or sariri*, Brahman remains absolutely changeless and unaffected by the changes in its *prakaras* in *exactly the same way* as the individual soul *remains* unaffected *by the youth or the age*, by the robustness or the anaemia, by *the stoutness or the leanness, and by the* virility or the debility of its body. The *non-sentient prakaras or bodies* of Brahman viz. matter undergo substantive change (svarupa anyatha-bhava). The sentient prakaras or bodies of Brahman viz. individual souls do not undergo substantive change but only qualitative change (svabhava anyathabhava). That is to say sentient *prakaras* of Brahman (individual souls) undergo changes by way of contraction (sankocha) and *expansion* (vikasa) not in their sentient essence (gnana svarupa) but *in the quality of*

the person Svetaketu, just as the one undifferentiated earthclod is identical with each one of the differentiated pot, jar, jug, tray etc so the one undifferentiated *Sat* is identical with each one of the differentiated person A, person B, person C, and the person *Svetaketu* to whom the declaration is addressed *Hence the declaration—"Svetaketu the differentiated evolute in creation thou art the undifferentiated sat in dissolution".* Hence the identity of *Sat* (that) with *'Svetaketu thou'* The equation may be stated thus sat Svetaketu earth-clod pot jar jug tray etc Granting for the present purpose a power of understanding to the pot, the jar, the jug, the tray etc they may be addressed exactly as Svetaketu and the self same truth declared to them exactly as to Svetaketu and it may be expressed as follows —'O Pot! thou art that earth clod' 'O Jar' *thou art that earth clod' 'O Jug' thou art that earth clod' 'O Tray! thou* art that earth clod' *It is the self same truth of cause-effect identity that* is expressed in the declaration addressed to Svetaketu as 'O Svetaketu' thou art that (sat)' to which may be added 'O Devadatta' thou art that (sat)' 'O Yagnyadatta' thou art that (sat)' and so on The same truth may be expressed in a slightly different way In the declaration 'that thou art', the word that (tat) means Brahman—the all cause, the all auspicious and the all immaculate—in the state of dissolution (pralaya) without *name—form differentiation the word thou (tvam) means the* same Brahman in ensoulment of embodied individual souls in the state of evolution (prapancha) in name form differentiation Hence the identity of Brahman in name form—undifferentiated *pralaya* and in name form differentiated *prapancha* designable only as *sat* in *pralaya* but as Svetaketu, Yagnyadatta, Devadatta and all the other name form evolutes in *prapancha*, "Svetaketu" accordingly meaning the achit embodied *sentient being's soul Hence also the truth of the equation in the* Chandogya of the knowedge of *the one* (eka vignyana), with the knowledge of *all* (Sarva vignyana), of the knowledge of the cause with the knowledge of the effect, of the knowledge of *Sukshma* chit achit visishta Brahman in dissolution with the knowledge of the *sthula* chit achit visishta Brahman in evolution It is a declaration of the identity of the self same reality of cause and *effect* and *of the reality of the self same identity of one visishta* Brahman

The truth declared is accordingly the truth of the identity of the cause, the subtle undifferentiated sentient non sentient visishta Brahman (Sukshma chit achit, *Visishta Brahman) with the effect the gross differentiated sentient* non sentient visishta Brahman (sthula chit achit visishta Brahman) That being, according to Ramanuja, the proper meaning of the said and similar causal texts as explained by the Upanishads themselves the meaning given by Nirvisesha Advaitins to the contrary is inadmissible There is no justification, according to Ramanuja and *Vedanta* Desika, *for the introduction of the theory of* illusion and for the adoption *of the method of* sublation The universe is no more an illusion superim

posed on Brahman than the pot, the jar, the jug, the tray etc are illusions super-imposed on the clod of earth The pot, the jar, the jug, the tray etc, are not to the earth clod what the serpent, the water-streak, the earth crack, the garland etc are to the rope The equation by the Nirvisesha advaitins of the Upanishadic analogy of the earth clod and pot, jar, jug, tray etc with their own analogy of rope and serpent, water-streak, earth crack, garland etc, is unwarranted and fallacious Hence the untenability of their illusion theory The pot is as real as the earth clod The jar, the jug, the tray etc, are all equally real and as real as the earth clod itself Similarly with regard to the Brahman and the universe, as to which the Upanishad applies the reality analogy of earth clod and pot, jar, jug, tray etc and not the illusion analogy of rope and serpent, water-streak, earth crack, garland etc It is all one reality and the reality of one and the same Brahman in the reality of its chit achit cosmos embodiment, the magnificent reality of Brahman's *visvarupa* (universe form) It is the truth of the *sat karya* doctrine that is declared by the Upanishad here That is the doctrine of the reality of effect i e of the antecedent existence of the gross effect in the subtle cause which evolves into its own gross effect form The contrary doctrine of *asat karya* is repugnant to the Upanishads and stands cancelled by them Hence the Upanishadic declaration of the *reality of the effect viz the reality of Svetaketu* addressed as 'thou' in the text under discussion It is a declaration of the unity and integrity of reality and hence a negation of degrees of reality There are no degrees of reality just as there are no degrees of nihility. There cannot be a reality vanishing into nihilty or a nihility blossoming into reality The Upanishad employs the same verb 'to be' (bhu) in the three tenses, past, future and present In the declaration "At the beginning it was 'sat'" it is in the past tense In the declaration 'It willed' 'I shal' become many' it is in the future tense In the declaration 'That thou art' it is in the present tense The same verb 'to be' meaning reality refers to the same 'sat' in all tenses The same verb cannot in relation to the same '*sat*' mean reality in one tense and illusion in another tense In fact the reality of 'this' (idam)—the universe, is expressly affirmed in the text' "Sadeva idam" (the very sat this meaning the universe which is perceived) The declaration of the reality of the *perceived this* universe is explicit The past tense 'was' (asit) affirms reality in dissolution (pralaya) The future tense 'I shall become' (syam) affirms reality *de futuro* The present tense 'art' (asi) affirms reality *in praesenti* Hence the affirmative declaration of *all* reality *ever*-reality and *effect* rerlity all alike Hence according to Ramanuja the inadmissibility of the meaning given to the text 'that thou art' by Nirvisesha Advaitins The view of Nirvisesha advaitins—that the Upanishads posit first and sublate next for affirming secondless (nirvisesha) monism has been rejected by Ramanuja as simply unthinkable He has stated in Vedaratha Sangrahaa and Sri Bhashya (Kamadyadhikarana) that the Upanishads in the abundance of their love for the seekers of truth and aspirants of liberation, which far

outweighs that of one thousand parents would not be guilty of committing such a confounding duplicity towards them The Upanishads do not begin by erecting air castles and end by blowing out the air In that case it would be far better for them not to make the erection at all

In this context a word of explanation as to the nature of changes and changedness as expounded by Ramanuja is necessary. The changes in the states and conditions of a thing are as real as the thing itself It is a mistake to suppose that changelessness is alone real and that changes and changedness are unreal and illusory A man may be stout to-day and may become lean tomorrow It does not mean that the real stoutness of to-day ceases to be real and becomes an illusion when the man becomes lean. The state of stoutness might have gone, but not its reality A man who was alive yesterday becomes dead to day. The reality of the man and a knowledge of his reality does not die with him He is always remembered as a real man and a knowledge of that man is always real. Neither the reality of the man nor the knowledge of the reality dies with the man Mutation is not illusion and to be transitory is not to be illusory An inadequate appreciation of this truth has resulted in a good deal of confusion and false thinking

The objection to Ramanuja's view of sarira atma (body soul) relation is raised by some on the ground that if the universe is to be regarded as Brahman's *sarira* then the *Sarira*—Braman, must suffer all the ills which affect and afflict its *sariras* which would be wholly incompatible with the Upanishadic declarations of Brahman's nature of infinite beatitude That objection has been answered on the ground that it is based on an inadequate, if not an incorrect apprehension, of the nature of *sarira*, and on an erroneous view as to the cause of sufferings On the definition of 'sarira' as given by Ramanuja (which has been explained above) the said objection cannot properly be raised Suffering is due not to corporeality but to criminality—physical and moral that is to say to man's transgression of physical and moral laws We suffer corporally for our sins and that is the law of karma, the law of retributive justice The suffering is due, not to the body, but to the karma Body, on the other hand, disciplined in virtue, aids spiritual fulfilment and the point has already been adverted to above Souls suffer in cosmic dissolution (pralaya) not from any embodiment which they do not have in that state, but from the very want of it The embodiment of souls at the end of pralaya is an act of Divine Grace brought about by the Supreme Being for the spiritual evolution of souls which that embodiment is intended to aid

The aforesaid and other objections raised by *nirvisesha* advaitins have been elaborately investigated and dealt with in several of the *vadas* in *Satadushani* The objections and refutations have to be fully and correctly understood from a very careful study of the *vadas* themselves

which are terse, precise, and closely reasoned They function in the anchorge of rational probity and in the moorings of dialectic propriety They also assume, very properly, a correct knowledge in the reader of both the systems—the system refuted (nirvisesha advaita) and the system established (visishta advaita) The formulation by Vedanta Desika of the objections of the opponent Nirvisesha advaitin shines in many places as a model exposition of ths system of the opponent In some *Vadas*, the manner and the force of the formulation of the objections make them seem formidable and even unassailable It is only when we come to the *siddhanta* (establishment or refutation) portion and reach the end that we see the objections well met and the siddhanta well established The siddhanta portion, especially with reference to the topic "knowledge" in several of the Vadas—its origin, its nature, its field, its content, its operation, its relation, its psychology, its utility etc —is so vast in its extent and rich in its content, that it requires a very close and careful attention to understand them fully and properly That the non contradictory and harmonious nature of all untainted knowledge is the knowledge, not of a *nirvisesha*, but only of a *visishta*, has been established on a minute analysis and complete examination of experience and *pramanas*, in all the rigour of the dialectic method of *vikalpa* (alternative) and in all the rectitude of the logical methods of Agreement and Difference

There are two other characteristics of the *vadas* which have also to be kept in view for a proper appreciation of their purity and fairness The one is that Vedanta Desika never takes the obvious for granted For instance, in the twelfth Vada which refutes the nirvisesha advaitins' theory of the perceptual cognition of bare being, Vedanta Desika does not dismiss the objection on the ground that it contradicts the obvious The weakness and the danger of that method is its vulnerability to attack on the ground of '*petitio principii*' Hence his elaborate investigation of the objection on its own merits in the light of *pramanas*, and his *ultimate* rejection thereof as being unwarranted Accordingly in many Vadas, where one would *prime facie* think that the objection of the opponent is *obviously* untenable, and therefore fit only for summary rejection, and not for reasoned refutation, Vedanta Desika does not resort to that method but plunges straight into the question in all the seriousness of a dialectic refutant and demonstrates the invalidity of the opponent's objection The other characteristic is that he does not put into the mouth of the opponent objections which are opposed to his (opponent's) system There are matters on which both parties are agreed We would not therefore find in the *vadas* certain objections, which to uninformed minds, would seem quite open and even obvious, and should therefore have been raised, but somehow omitted That is because the opponent knows his system very well and could not therefore consistently with his own system raise such objections It would be as incompetent

for the opponent to raise them as it would be unfair for the refutant to put them into his mouth Each system—the opponents' as well as the refutants'—has to be expounded in its purity and distinct identity without any promiscuity or eclectic admixture The objection portion of the Vada must expound the *nirviseesha* advaita system in all the purity and the accuracy of that system and the siddhanta portion of the Vada must establish the *visishta* advaita system in all the purity and the accuracy of that system Promiscuity and eclecticism are repugnant to the purity of dialectics and is a serious flaw in dialectics and hence its avoidance by the objector as well as by the refutant A lapse into the system of another is again a serious dialectic flaw, and disputants of philosophical systems have to carefully keep themselves free from it The dialectic purity and propriety of *satadushani* is unique

The following are the topics dealt with in *Satadushani* and their purport is indicated hereunder In view of the object and the scope of this Introduction, some of the topics of Satadushani in substance have been discussed in some detail, and the others have been enumerated or briefly explained In some topics what Vedanta Desika has said in other works have also been included in the discussion

The first three disputations (vadas) show at the very outset, that the very opening *sutra* (aphorism) of Brahmasutra is against the Nirvisesha advaita system The first *sutra* is in these terms —"Hereafter, therefore, the desire to know Brahman" In this *sutra* we have, first the *Brahman* whose knowledge is desired Secondly, we have the *desire to know Brahman* (Jignyasa) Thirdly, we have the desire to know *Brahman as a sequence* (atha) and as a *consequence* (atah) of an antecedent occurrence This opening declaration of *Brahma sutra* is, according to Vedanta Desika, incompatible with the system of *nirviseesha* advaita and the first three disputations are accordingly in the nature of a preliminary objection which means that *Nirviseesha* advaitins have no right of entry into *Brahma Sutra*

As Badarayana's Brahma Sutra is an exposition of the nature of Brahman it is necessary to set out in some detail the substance of the first *vada* which relates to the sense expressive potency of the word 'Brahman' *Brahmasutra* investigates and establishes the proper meaning of Vedanta texts The opening aphorism (sutra) of *Brahmasutra* declares that there is the desire to known Brahman The word used in the aphorism is 'Brahman' The second aphorism establishes Brahman's causality The third aphorism establishes that Vedanta is the only source of knowledge with respect to Brahman The fourth aphorism establishes the supreme delectation of Brahman knowledge derived from Vedanta texts The word *Brahman* must therefore have a meaning and that meaning must be primary and not secondary, as Brahmasutra is an exposition deliberately made for the sole and express purpose of imparting a true knowledge

of Brahman and therefore it has to say what all has to be said about Brahman. What then is the meaning of the word 'Brahman'? *Nirvisesha* advaitins have therefore to be asked whether the word 'Brahman' has a primary meaning or not, for every word must *ex hypothesi* have a primary meaning That is to say, it must have direct sense-illumination (artha bodhana) in relation to an object in all the lucidity of its distinctness from others Sense-illumination is as already stated, a potency which is intrinsic to words. A knowledge of an object in its absolute distinctness from others is generated by the word which signifies that object. As explained by Patanjali in *Mahabhashya* a word is that on the utterance of which a knowledge of an object in the distinctness of its characteristic identity originates When for instance, the word 'cow' is uttered a knowledge of an object possessing dewlap, tail, hump, hoof and horn as its distinct characteristics is generated That is the primary meaning of the word 'cow'. Similarly with regard to other words. Primary meaning is accordingly that meaning or sense which directly generates the knowledge of an object in all its distinguishing characteristics constituting its identity. That primary sense-expressive potency of words is called *mukhyavrtti* There is also a secondary sense-indicative potency of words called *lakshana vrtti*. It is called secondary because its sense illuminative power is not direct, but oblique and the sense which it indicates is not the one which is identical with what it primarily expresses, but one which is either similar to it (sadrsya) or connected with it (sambandha). Words are accordingly either primarily and directly expressive of an object in its characteristic identity or secondarily or obliquely indicative of an object which is either similar to or connected with what it primarily expresses When we speak of a man as a lion the word lion is not expressive of its primary sense of lion—the king of animals, but is indicative of the lion like valour of the man. Therefore the word is indicative of likeness or similarity (sadrsya). Hence the *lakshana* or secondary sense by way of similarity Similarly when we speak of a hamlet in the river Ganga the word Ganga is not expressive of its primary sense of the particular waterflood called Ganga but indicative of its bank which is contiguous to it (sambandha) and on which the hamlet is situate. Hence the *lakshana* or secondary sense by way of contiguity. *Lakshana* has to be resorted to only when there is repugnancy or impropriety in the context which does not admit of the primary sense In the absence of such repugnancy or impropriety words have to be understood only in their primary sense which it is their nature to express Accordingly this topic opens with a question put to Nirvisesha advaitins—"has the word "Brahman" primary sense-expressive potency or not"? Nirvisesha advaitins have to say 'no', otherwise there would be an end of their *nirvisesha* hypothesis If the word 'Brahman' has no primary sense, there can be no investigation and no use of any investigation of Brahman in accordance with the text of Vedanta as the word 'Brahman' has no primary sense without which there will be nothing to

be known about Brahman. In other words, there will be nothing with respect to which there can be sense-signification for the simple reason that there is no sense to be signified at all. If the word expresses or signifies sense *nirvisesha* advaita is gone. If it does not Brahman is gone That apart, the view that words have no primary sense to signify at all would result in words having no chasteness (sabda sadhutva) at all. Chasteness of words consists in their signification of the respective objects (arthas) in all their distinctness and lucidity directly the words are uttered. Root (prakrti) and suffix or termination (pratyaya) in *visishta* synthesis constitute a word. The moment a word is uttered a knowledge of its meaning, to wit—an object or quality or action etc. exactly answering its sense in the distinctness of its identity is generated. That generation is direct, exact and invariable. If a word does not generate such a knowledge it would have no chasteness or purity and therefore incapable of generating right or pure knowledge or for the matter of that any knowledge at all, as it would then suffer from promiscuity and obscurity and become either rubbish or gibberish No right knowledge of Brahman would be generated for want of chasteness in the word 'Brahman' It should be noted in this connection that primary sense may be either etymological (*yoga*) or accepted or popular (rudha). That sense is direct and distinct. Hence its purity and clarity, chasteness and sweetness. If the word 'Brahman' has no such sense there can be no investigation of 'Brahman'.

If however it be said by Nirvisesha advaitins that as they do not admit the reality of particularity and distinctness, unchasteness of words in the sense stated above would not result in any untowardness to their *nirvisesha* hypothesis, then all words would in their unchasteness bring about an end of all study of the *Veda* with its accessories—*Vyakarana*, *Nirukta*, *Siksha* etc. all of which elaborately expound the laws relating to the chasteness of words thereby aiding and ensuring the chasteness of sense in all the purity of etymology intonation and accent, which would be wholly otiose if words have no chasteness Words would be unchaste in their promiscuity and obscurity and chaste in their purity and lucidity. According to Badarayana's Brahmasutra an accurate and adequate knowledge of Brahman can be derived only from a correct and proper understanding of the *Veda* (1 1-3). *Veda* is a body of words in a fixed collocation If words have no chasteness in the sense explained above it would be worse than a wasted endeavour to investigate the proper meaning of the various Vedic texts for acquiring a correct knowledge of 'Brahman'. The process would be wholly incongruous.

If however it be said by Nirvisesha advaitins that as far as the word 'Brahman' is concernsd it has a speciality of its own, namely though it has no primary sense expressive of Brahman directly, it is nevertheless secondarily indicative of Brahman indirectly, by virtue of *lakshana*, it is untenable. It would only be a postulation of one incongruity founded on another incongruity. For there must first be a real primary sense and

secondly there must be a real relation to the primary sense It is only when those two prerequisites are fulfilled—the prerequisites of a real primary sense, and of a real relation to that primary sense that any *lakshana* or secondary sense can at all be predicated To predicate a *lakshana* in denial of both the prerequisites is only to predicate a double incongruity or as Vedanta Desika has put it to predicate the birth of a grandson to a barren woman According to Nirvisesha advaitins *lakshana* is itself an illusion Being illusion it cannot remove illusion and effect sublation What sublates cannot illude and what illudes cannot sublate Hence also the incongruity Even secondary indication is only of a *visishta* and not of a nirvisesha *Nirvisesha* advaitins cannot therefore have any sense illumination with regard to the word 'Brahman'

According to Vedanta Desika the view of the *nirvisesha advaitins* offends against the law of inherent sense illuminative potency of words with regard to objects in the entirety of their characteristic identity, activity and utility That is to say, all sense illumination is of a *visishta* in all the richness of its characteristic *viseshas* and in all the fulness of its essential unity and utility in the entirety of its variety The power and function of words according to the school of *visishta* advaita, is to express and generate the knowledge of an entity in the fulness of its essential unity and in the integrity of its characteristic *viseshas* and not to empty it of its *viseshas* as mere illusory superimpositions on 'bare being' (sanmatra) To so empty '*being*' would render it a non entity which is as good as a nullity The privative view of *nirvisesha advaita* would inevitably lead to absolute nihilism as the process of privation would operate as much and as well on bare being as on its *viseshas*, leaving nihilism to reign supreme Hence the repugnancy

In fact, the word Brahman has incontrovertibly a primary meaning It has been referred to by Badarayana in Brahma Sutra (2 3 4 4 3 11) It has been declared by the *Veda* itself in the scientific excellence of its two fold etymology the two fold excellence of Brhattva (glory of exaltedness) and Brmhanatva (exalting glory) Brhattva pertains to causation and Brmhanatva pertains to liberation and beatification The one is *Kalya naikatanatva* (abode of auspicious qualities) and the other is *heyapratyani katva* (destroyer of dirt and grief) in transcendental infinity They constitute the twofold characteristics (ubhaya linga), of Brahman as explained by Badarayana in the Ubhayalingadhikarana The first two chapters of Brahma Sutra expound the Brhattva and the last two chapters expound the Brmhanatva of Brahman Hence the propriety of the explanation by Ramanuja of the meaning of the word Brahman in Sri Bhashya which is extracted in the *vada* and with which the *vada* concludes Hence the repugnancy

The second *vada* is devoted to a demonstration of the repugnancy of the 'desire to know' Brahman (jignyasa) declared in the first aphorism

of Brahmasutra to the system of Nirvisesha advaita. According to *Nir visesha* advaitins Brahman is the only reality. It is bare consciousness. It is not a knower. It has no knowledge. That Brahman is, however, nescience—eclipsed and therefore suffers from the illusion of plurality, e g universe, individual souls, knowers, known etc The knowledge of the bare oneness of Brahman derived from a few *Vedanta* texts removes that illusion and with that removal Brahman gets restored to its pristine monistic purity. The desire to know declared in the Brahmasutra is according to Nirvisesha advaitins for the purpose of the generation of that monistic knowledge. Vedanta Desika therefore begins the vada with the *vikalpa* (alternative).—Is "the desire to know" which is declared in the aphorism with respect to the pure Brahman or with respect to the eclipsed Brahman"? The 'with respect to' in both the alternatives comprehends also "*to*" as the knower, according to Nirvisesha advaitins, must be either the pure or the eclipsed Brahman, there being no *tertium quid*. This has to be kept in view in following and understanding the *vada*.

The gist of the *vada* is that the desire to know would be wholly inappropriate to *Nirvisesha* advaitins It cannot be with regard to the pure (nirguna) Brahman as *ex hypothesi* it is not the object of knowledge and is therefore unknowable. Nor can it be with regard to the eclipsed (saguna or upahita) Brahman as any knowledge of Brahman in general and of its causality in particular as declared in the second aphorism, would only add to the illusion of the eclipsed Brahman and would not remove the illusion from the Brahman which is said to be the purpose of the investigation. Causality is unpredicable either of the pure or of the eclipsed Brahman either as *lakshna* (characteristic) or *upalakshna* (indicative) The desire to know would be causeless and fruitless.

This *Vada* has to be understood in the background of the *visishta* advaita view as to the '*desire to know*' declared in the aphorism The *visishta* advaita view is as follows :

The entire *veda consisting of the earlier karma portion* and *the later Brahman* portion is learnt by the method of *adhyayana* (communication by word of mouth). Consequent on the knowledge of grammar, etymology etc, learnt as accessories to the *Veda* along with it as well as by colloquial familiarity there is generated a *superficial* knowledge of the mean ing of the *Veda*. Then the *Karma* portion which is earlier is fully investigated and a definite and clear knowledge of the meaning thereof is obtained That is the knowledge of the trivial and transitory nature of the fruits of bare *karma*. There however remains the later *Brahman* portion. There is a *superficial* knowledge of its meaning which is to the effect that unlike the knowledge of bare *karma*, the knowledge of *Brahman is conducive to* eternal and infinite bliss Hence arises the desire to have a thorough and correct knowledge of Brahman so that eternal and infinite bliss may be attained. Therefore the declaration of

the desire to know is quite appropriate to *Visishta* advaitins to whom there is a cause for the investigation and a benefit arising from it To *Nirviseesha* advaitins, however, there cannot be any cause or occasion for the desire to know or any fruit or benefit accruing therefrom Hence the repugnancy of the declaration 'desire to know' as far as *Nirvisesha* advaitins are concerned. It is explained thus ·

The desire to know declared in the aphorism is with reference to Brahman—the one universal cause whose knowledge effects liberation from the cycle of births and deaths (samsara) and brings about abiding beatitude. That desire is repugnant to the system of Nirvisesha advaitins They predicate two kinds of *Brahman*. The one is the eternally pure and secondless *Brahman* (nitya suddha) and the other is the *Brahman* which is eclipsed by nescience and afflicted by pluralistic illusion (upahita). The desire to know cannot be with respect to the pure Brahman The desire to know Brahman pre-supposes that Brahman is the object of the knowledge which is desired The pure Brahman being according to Nirvisesha advaitins eternally pure without any second whatever and therefore there being none to know, none to be known and no knowledge to accrue to anyone about any one or anything at all any desire to know is unpredicable, for that very eternal secondless purity would be fatal to the origination of any desire to have a knowledge thereof. There will properly be a desire to know or investigate Brahman only if Brahman is already known superficially and has to be fully and clearly known or investigated further in accordance with *pramanas* to attain abiding bliss. It is only then there will be an occasion or cause for the investigation and a benefit accruing from the investigation Such an origination is unpredicable of the pure Brahman for the very reason that it is eternally pure and secondless and incapable of being *an object* of knowledge. If however it be said in reply that self luminosity (svarupa prakasa) which is pure Brahman (subject) occasions or causes the desire to know, then the self luminosity being eternal the desire to know should also be equally eternal, and cannot therefore originate as declared in the aphorism *Self* luminosity *per se* cannot therefore cause the desire to know that very self luminosity which is nothing other than Brahman and which is eternal If that anomaly is sought to be avoided by a predication of the distinctness of self-luminosity from Brahman then the monistic purity of Brahman would be gone and the reality of pluralism would stand affirmed That is repugnant to Nirvisesha advaita. *Self luminosity cannot therefore* originate or cause the desire to know Nor can that self luminosity be the fruit or the result of the investigation or the desire to know because it is *ex hypothesi* eternal and is therefore *ipso facto* antecedently known as self luminosity and therefore cannot be the fruit or the result of the investigation or *the desire to know* In other words, if it is self-luminosity it is, as it should be, self known and *therefore antecedently known* If not antecedently known, it would not be self luminous, but luminous

aliunde which would be destructive of its monistic purity If however it is antecedently known the investigation thereof would be fruitless

Nor is any *causality* predicable of pure Brahman and no *knowledge of* its being the one cause is derivable from a desire *to know that Brahman* as such a predication would be repugnant to the *purity of its secondless* oneness Its very purity is destructive of *its causality* *Causality is the* source of plurality and is sheer *illusion* A *desire to know* the pure Brahman cannot *therefore originate* Nor can the illusion of causality be either a characteristic (lakshana) or a pointer (upalakshana) to the pure Brahman which is the one truth or reality In the first place the knowledge of the one truth or reality i e of the pure Brahman cannot result from the knowledge of its causality which is an illusion That is to say, knowledge of causality being an illusion of plurality cannot generate a knowledge of truth which is bare oneness bereft of any second whatever If however it be urged that truth can result from illusion, the Nirvisesha advaitins have to admit that there can be a superimposition of illusion (adhyasa) even on an untrue substratum (adhishthana) which would cut away the ground from under their own feet and result in the triumph of Madhyamika nihilism which Nirvisesha advaitins are at pains to refute solely on the ground of the want of a real substratum (adhishthana) for the superimposition of illusion (adhyasa), their reason being that there can be no illusion superimposed on another illusion, and that all illusions require a reality as their substratum on which alone the illusions can be superimposed This aspect is further considered under the thirtieth *Vada*

Nor can any desire to know be declared with respect to the impure Brahman—the Brahman eclipsed in pluralistic illusion (upahita Brahman) A knowledge derived from the Veda of Brahmic causality being according to Nirvisesha advaitins itself a pluralistic illusion would only add to the *illusion of* the already illusion—eclipsed Brahman and could not remove *the antecedent* illusion of Brahman and generate the true knowledge of an *absolutely* secondless oneness which is said to effect liberation from *all difference* illusion (moksha) just as in the analogy of the rope-serpent *illusion* the *one* illusion of serpent is not removed by the other illusions of water streak, earth crack, garland etc but is only added to thereby Eclipsed Brahman being an illusion no true characteristic (lakshana) thereof can be predicated for it would be sheer repugnancy to predicate truth as the characteristic of illusion The predication would also result in the *reductio ad absurdum* of truth being a superimposition on illusion Hence the unpredicability Nor can illusion (causality) be indicative (upalakshana) In the branch moon analogy both the moon and the branch are real and neither is an illusion The reliance by Nirvisesha advaitins on the branch moon analogy is inconsistent with their hypothesis of illusion The analogy of the red rose crystal is also strongly relied on

by Nirvisesha advaitins. That again according to Vedanta Desika, is equally incongruous.

For a better understanding of this *Vada* and of the theory of *adhyasa* (superimposition) advanced by *Nirvisesha* advaitins on the analogy of the crystal-red rose, which has been referred to in this *vada* as well as in others it is necessary to explain here briefly the theory of *adhyasa* as expounded by Sankhyas who are the originators of that theory on that analogy which according to Vedanta Desika had been borrowed from them by Nirvisesha advaitins and utilised by them in evolving their system of Nirvisesha advaita. The view of Sahkhyas has been considered and refuted by Vedanta Desika in Paramatabhanga and Adhikaranasarvali (181) whose purport is as follows:—

Sankhyas postulate twenty five principles (tattvas) of which twenty four pertain to ever-changing Matter (Prakrti) and one being the changeless Soul (Purusha or Jiva) who is neither an evolvent like *Prakrti* nor an evolute like its *vikrtis*. Though postulated as one principle souls are really many. According to Sankhyas Matter or Prakrti is a *doer*. It has no knowledge. The soul or purusha is bare knowledge. He is not a doer. He is not a knower either. Creation (sarga) results from their proximity (sannidhi) or contact (samyoga) by a mutuality of *adhyasa* or superimposition which is explained on the analogy of the contact of the lame and the blind. The lame corresponds to soul who is a non-doer. The blind corresponds to Matter which is a non-seer. Consequent on their contact a mutual adhyasa (superimposition) takes place. The doership of Matter is superimposed on the soul and the knowership (enjoyership) of the soul is superimposed on the internal organ (antahkarana) which is an evolute of Matter with the result that there is a mutuality of adhyasa— the adhyasa of lameness on the blind and of blindness on the lame, the adhyasa of doership on the knower and of knowership on the doer. The Sankhya idea is this. Creation takes place in a sort of mutual adhyasa of Matter and Soul on the analogy of the movement of the lame and the blind in mutual cooperation. The blind cannot see. The lame cannot walk. The lame gets seated (adhyasta) on the shoulders of the blind and gives directions to the blind who proceeds as directed by the lame and so they wend their way. Similarly cosmic process goes on by Matter and Soul in mutual *adhyasa*. Vedanta Desika has refuted the said view thus:

The lame—blind metaphor employed by Sankhyas in support of their theory of mutual adhyasa (super-imposition) is repugnant to their hypotheses and untenable on its own merits. Adhyasas (superimpositions) pertain only to knowership (gnatrtva). Adhyasas presuppose the reality of *knowership* and the reality of the knowledge of the knower. If the knower's knowledge is unreal there can be no adhyasa or illusion. All illusions require the reality of two things without which there can be no illusion. They are the reality of the substratum and the reality of the,

impositum. In other words the imposition is of the knowledge of the knower. That knowledge is real. It corresponds to the *redness* of the rose which is reflected in the crystal. The unreality if any (which is not admitted) of the reflection in the crystal does not establish the unreality of the redness of the rose which corresponds to the knowledge of the knower. What is unreal cannot be superimposed. Vedanta Desika has pointed out in Paramatabhanga and Adhikaranasarvali *that in the crystal-red rose metaphor the adhyasa of the red rose in the crystal is of the real redness in the rose without which there* can be no adhyasa of redness in the crystal The adhyasa is *of the* real redness of the rose (raga) and is *really a reflection of the reality* of the redness In its proximity to the red rose the crystal reflects only the red rose and does not reflect anything else. The reality of the redness stands established in accordance with the laws of Agreement and Difference. Similarly the metaphor of the lame blind requires the reality of the knowership of both the lame and the blind and of the reality of their knowledge as knowers. According to Sankhyas the Soul, as stated already, is not a knower (gnata), but bare knowledge (gnanam) Matter is absolutely crass mud, neither having knowledge nor being knowledge but is in fact the very enemy (virodhi) of knowledge as Vedanta Desika has put it Hence the impropriety of the analogy of the lame and the blind The lame has the capacity to see, to understand the course, and to give directions to the blind as to how he should proceed along the course. Similarly the blind has the capacity to hear and understand what the lame says to him and to guide himself accordingly. Both are real knowers and have real knowledge and hence the possibility and the propriety of the mutuality of the lame—blind adhyasa. But matter being utterly non-sentient, and soul having no sentience (knowership) it is incongruity on the part of Sankhyas to postulate any adhyasa—the adhyasa of sentient knowership (enjoyership) on matter and of sentient doership on the soul. Apart from the incongruity of the metaphor their denial of knowership to the soul, is fatal to their postulation of any adhyasa, as all adhyasas require the reality of the imposed (adhyasta) Hence the incompetency and the invalidity of the Sankhya theory of mutuality of adhyasa. The important thing to note *here is that* what is super-imposed (adhyasata) must be real and real *antecedently*. Nothing becomes phenomenally real by imposition and *essentially* unreal by sublation. Imposition no more creates than sublation annhilates. Predication does not make the imposed spring into *phenomenal* reality and sublation does not make it vanish into adsolute *nihility* Nothing can become phenomenally real unless it was antecedently and essentially real The adhishthana (substratum) as well as the adhyasta (impositum) must both be real to bring about adhyasa. *If either* is unreal or neither is real there can be no adhyasa Hence the untenability according to Vedanta Desika of the adhyasa theory of Sankhyas as well as of Nirvisesha advaitins

In this connection the relative positions of Buddhists, Nirvisesha advaitins and Sankhyas may be briefly stated thus :

Buddhists (Madhyamikas) deny reality both to Matter and Soul altogether and postulate an absolute nihility. Nirvisesha advaitins deny reality to Matter and postulate the reality of bare knowledge denying reality of knowership and of the knowledge of the knower. Sankhyas postulate the reality of both Matter and Soul. As far as the Soul is concerned, they predicate bare knowledge (svarupa knowledge) and negate knowership (dharma bhuta gnana). Hence Vedanta Desika's epigram that the negation of the universe by Nirvisesha advaitins is a borrowal from Buddhists and the negation of knowership and the postulation of bare knowledge and of adhyasa on the analogy of the crystal red rose is a borrowal from Sankhyas.

It has also to be noted here that Nirvisesha advaitins attack Nihilists on the ground that for adhyasa a real substrate is necessary. That substrate according to them is svarupa knowledge The imposition is only of knowership and knowledge of knower. Svarupa knowledge according to Nirvisesha advaitins cannot be adhyasta (superimposed); it can only be adhishthana (substratum). The anomaly pointed out by Vedanta Desika with regard to the Adhyasa hypothesis of Nirvisesha advaitins may be summarised as follows :

According to Nirvisesha advaitins there is only one reality and that is the pure Brahman which is bare consciousness (chinmatra) without any second whatever. It is not a knower. It has no knowledge. By virtue of nescience it gets eclipsed and sees plurality in itself as knower and known and the consequent knowledge of differences. Hence the illusion of all pluralities Monistic texts of Vedanta remove that illusion which results in an automatic restoration of Brahman to its original status of secondless bare consciousness all pluralistic illusions vanishing forthwith into nothingness This view of Nirvisesha advaitins is untenable because. Knowership of Brahman and Knowledge of knowing-Brahman being, according to Nirvisesha advaitins, unreal, no illusion is possible No illusion of pure Brahman is predicable because it has no knowledge and is bare substratum (adhishthana) No illusion of the eclipsed Brahman is predicable because if its knowledge is unreal there can be no superimposition or illusion (adhyasa) and if its knowledge is real, there is no illusion but only reality. Hence the anomaly.

It has also been pointed out in the *Jignyasadhikarana of Sri Bhashya and Tattvatika* as well as in *Tattvamuktakalapa* that for Nirvisesha advaitins there can be no desire to know for the simple reason that the knower does not survive the knowledge of bare being The knowledge begins where the knower ends and hence the unpredicability of any desire to know. In other words there can be no desire to know Brahman unless there is something in Brahman which it is desirable for the knower

to know. There can be no desire to know a bare being Brahman in all the emptiness of husk and in all the jejuneness of vacuity. Unless there is something inherent in and characteristic of Brahman which can kindle desire in the knower, no desire to know Brahman can at all originate A Brahman which in essence is devoid of *viseshas* and which is intolerant of any second cannot generate a desire in the knower to have a knowledge thereof. Hence the impropriety.

Thirdly there is the *desire to know as a sequence and consequence of an antecedent occurrence* (purva vritta), The two words '*atha*' and '*atah*' in the first aphorism denote sequence and consequence respectively. According to the system of *nirvisesha advaita*, the knowledge of nirvisesha oneness is generated *eo instanti* that a few Vedanta texts, *mahavakyas* as *nirvisesha* advaitins call them, are heard and understood That textual understanding does not stand in need of any special pre-requisite or antecedent occurrence as declared in the aphorism The only requisite for a textual knowledge is a knowledge of the meaning of the words occurring in those texts and that is not the antecedency required. That is common ground. What then is the special pre-requisite or sequence contemplated by the aphorism? According to Visishta advaitins the sequence consists in the learning by the method of vocal transmission of the entire Veda comprising the *karma* (earlier) and *Brahman* (later) portions (textual sequence), in the close study and understanding of the earlier portion (karma) resulting in a knowledge of karma and the fruits accruing therefrom followed by a cursory understanding of the later (Brahman) portion and the consequent origination of a *prima facie* knowledge of the transience of mere *karma* and its fruits and of the immortality and abiding beatitude that accrue from a knowledge of the later (Brahman) portion and therefore of an earnest desire to investigate fully and understand rightly the later (Brahman) portion That is the *sequence* of *karma* first and *Brahman* next and the *consequence* is the thirst for the study and knowledge of the later portion on account of the abiding beatitude accruing therefrom. Hence, the unity and continuity of the science of *Mimamsa*, earlier (karma) Jaimini's—and later (Brahman) Vyasa's, to the *visishta advaitins*, whereas, to the *nirvisesha advaitins*, the two portions not only remain in disconnected truncation, but are in conflict with each other as shown by Vedanta Desika here and in *Adhikaranasaravali* and *Mimamsa Paudka*. Hence the repugnancy.

The fourth *Vada* is a refutation of the theory of *nirvisesha* advaitins that a mere knowledge of the word meaning of a few Vedanta texts declaring the bare oneness of Brahman effects soul's liberation, which means a restoration to its essential status of bare Brahman without a second, that *samsara* or *karmic* bondage is mere illusion produced by the immemorial nescience of difference and is therefore susceptible of removal only by the verbal knowledge of oneness and not by resort to any real means, ethical or spiritual, enjoined by the *Vedas* Just as the

experiences of suffering in dream like the apprehended attack by a snake or the apprehended stabbing by a foe have to be got rid of by waking alone and not by resort to cudgel beats, or Garuda worship or to pistol firing so the suffering in *karmic* samsara, has to be got rid of only by waking from the dream of difference-illusion and not by resort to ethical endeavours or spiritual strivings which are themselves varieties of difference-illusion. Vedanta texts alone effect the waking from illusion of the world of differences and when once that awakening has taken place the riddance of the world of differences follows and with it are effected the riddance of the suffering in difference and the liberation of the soul, which is Brahman itself from the illusion of the *samsara* world of differences. It is that view of the *nirvisesha advaitina* that is refuted and it is shown that karmic bondage is real, that the means for its riddance is equally real, and that that means is the one real and potent means of loving communion with and surrender to the one Universal Soul—Para Brahman, who in gracious response to that communion and surrender purifies and exalts the devotees, effects the release of their spiritual energy from all karmic impediments for their service in fulfilment of the purposes of Brahman in their indissoluble union with Brahman—the one Supreme Soul of all *chit* and *achit*. That is the means enjoined by the *Vedas*—the one means of *loving knowledge and surrender*, and not mere verbal knowledge of certain texts. The knowledge enjoined by the *Vedas* for the liberation from *samsara* and the attainment of Brahman, according to *visishta* advaitins, is not mere verbal knowledge but the enjoined knowledge of contemplative communion with Brahman in soul's love of and surrender to Brahman and that alone is the means for its liberation from *samsara* and union with Brahman. The view of a riddance of all knowledge of difference on the generation of a verbal knowledge of the bare oneness of Brahman without a second is as much a contradiction of the texts as of the fact of the knowledge of the world of differences surviving the textual knowledge of bare oneness and persisting in that survival. Hence the untenability of the view of mere verbal knowledge as the means of soul-liberation.

The fifth *vada* is a sequel to and an amplification of the fourth. It is a refutation of the nirvisesha advaitins' theory of '*badhita anuvrtti*' (the continuance of the cancelled). According to that theory though the true monistic knowledge of a secondless Brahman had been generated by the Upanishadic texts such as 'That thou art', still the knowledge of difference continues for some time, and though there is thus the continuance of the knowledge of difference still that continuance would not operate to continue *samsara* as the nescience of difference had already been eradicated by the true knowledge of non-duality declared by the monistic texts. So there is no repugnancy between the eradication of the knowledge of difference and the continuance of difference-knowledge even after its eradication. Hence the *nirvisesha* advaitins theory of *badhita-*

anuvrtti (continuance of the cancelled knowledge). The analogy of the burnt cloth (dagdha pata) is relied on by them in support of the theory. This is refuted in this *vada* on the ground of repugnancy. What is extinct cannot continue and what continues cannot be extinct. It is bad for sheer repugnancy. The analogy of burnt cloth far from supporting the theory is really against it. The burnt cloth, the extinct cloth, far from continuing to remain as cloth has gone as cloth for ever. There may be some semblance of a cloth, but the cloth as cloth is gone for ever. Its vestural identity and utility is wholly dead. What is extinct once and for all cannot continue to exist even for the nonce.

The sixth vada refutes the nirvisesha advaitins's view that karma (action enjoined in the vedas) aids the generation, not of true knowledge (gnana) but of the desire to know (vividisha). Action (karma) has its roots in the reality of difference and therefore, according to *nirvisesha* advaitins, it cannot aid the generation of true knowledge which, according to them, negates the reality of difference. Hence their theory. According to *visishta* advaitins differences are real and therefore there is no repugnancy between karma (action) and gnana (knowledge). Karma imparts purity to the mind and hence its need for a proper function of the mind. Accordingly enjoined action aids, not desideration but deliberation in contemplative serenity.

The seventh vada refutes the view of nirvisesha advaitins that verbal knowledge is immediate. This question has already been adverted to above. According to visishta advaitins words are *pramanas* with respect to matters which are supersensuous and transcendental. They are not *pramanas* (generators of original knowledge) with respect to matters lying within the exclusive field of sensuous perception, but are merely *anuvadas* (repetitions) of the knowledge generated by perception. Therefore words cannot contradict unvitiated perception and have to be understood in harmony with perceptual cognition. According to *nirvisesha advaitins* words generate original knowledge and that knowledge is immediate. Hence the supremacy of verbal knowledge even over untainted perceptual knowledge and therefore when they conflict verbal knowledge prevails over sensuous perception. Otherwise, according to them words (Vedanta) would not be *pramanas* (knowledge generators) but mere *anuvadas* (repeaters of what perception generates). According to *visishta* advaitins verbal knowledge is mediate and not *per se* intuitive, Its authority is supreme in the supersensuous and transcendental field. Verbal knowledge is made immediate only in transcendental intuition. With regard to the knowledge generated by the senses relating to matters within their field, verbal knowledge cannot contradict it and has to illuminate sense in harmony with perceptual knowledge. Hence the importance of this vada which refutes the immediacy of mere verbal knowledge and the elaborate investigation of the topic.

The eighth *vada* is a refutation of the view of *nirvisesha* advaitins that the 'four-fold equipage' as they call it, is the antecedent occurrence contemplated in the first aphorism of Brahma Sutra In the third *vada* the *visishta* advaita view of the unity and the continuity of the science of Mimamsa comprising Karma (Jaimini's sutra) (earlier) and Brahman (Vyasa's sutra) (later) parts and hence the sequence and consequence of the desire to know and the investigation and acquisition of the knowledge of Brahman as declared in the first aphorism was established It was as much on authority declaring the unity of the science of Mimamsa as on the anatomical structure and organic operation of Mimamsa as a single science and on the logic of sequence which that structure and operation demand that its unity and continuity was established in that *vada* This *vada* however is devoted to a refutation of the antecedency of the 'four-fold equipage' as stated by nirvisesha advaitins That equipage is —the discrimination between eternal and ephemeral objects, the achievement of mind-equipoise and sense-control, the desirelessness of fruit enjoyment here and hereafter, and the desire to attain liberation According to *visishta* advaitins they are not the intended antecedents to a desire to know, and to a study and aquisition of the knowledge of Brahman On the other hand discrimination between eternal and ephemeral objects does not precede but follows a knowledge of Brahman (Vedanta) If it preceded there would be no need and no desire to study Vedanta and know Brahman because a knowlenge of what is eternal and what is ephemeral has *ex hypothesi* been already acquired and therefore nothing more to acquire by a study of Vedanta In fact the antecedent knowledge of eternal and ephemeral objects may even be contrary to the teachings of Vedanta as a knowledge thereof derived from systems like Sankhya, Charvaka, Vaiseshika, Bauddha etc would be contrary to the teachings of Vedanta and which are refuted in the Brahma Sutra As regards mental equipoise and sense-restraint, if it is merely meant thereby to indicate general discipline it applies to the study of any subject and there is nothing special in it to make it applicable exclusively to a study of Vedanta If however it is meant to refer to the special virtues to be practised in aid of the acquisition of Brahman knowledge, they do not precede but concur in and aid the process of Brahman knowledge and Brahman realisation It is so declared by Vedanta texts and so expounded by Vyasa in his Brahma Sutra Similarly the desirelessness of fruit enjoyment is not wholly antecedent to but is concurrent with and in some respects even consequent on a full and right Brahman knowledge As far as the desire for liberation is concerned though it is antecedent, it is not the antecedent occurrence intended by the opening declaration of the Sutra It pertains to the qualification of the desirer for a study of Vedanta, rather than to an antecedent occurrence leading to the study within the meaning of the Sutra This vada is a reinforcement of the third vada and of the visishta advaita view, that differences are true, that the two parts of Mimamsa, Karma and Brahman, do not conflict, but

together constitute a single science and that the means for attaining liberation is not a mere verbal knowledge of a few Vedanta texts in their isolation from the rest, but whole hearted devotion to and loving contemplation of the Supreme Brahman as *enjoined in the* Brahman portion and aided by the karma portion. *Hence the refutation in this vada of the nirviseeha* advaitins' view of the fourfold equipage as the intended antecedent occurrence.

The ninth *vada* establishes the ineligibility *of nirviseeha* advaitins *for disputation as they do not admit the truth* (Paramarthya) of *pramanas*, which according to them are *illusory* (mithya). *Pramanas*—perception inference and words (Veda)—according to them, have for their field the world of differences which are all illusions and have their operation in that field. Hence their untruth and illusory nature. According to *visishta* advaitins unless both parties to a dispute admit certain *pramanas* as authentic and binding on them, no disputation can at all take place. Propositions and oppositions must be shown to have their support in *Pramanas,* and the dispute must proceed on the basis of and in strict accordance with *Pramanas* Pramanas *must therefore be true* and *accepted* as true and binding *on both parties. If* pramanas *themselves lack verity* and authenticity no dispute can at all arise much less can be carried on to a final conclusion. In disputations, *Pramanas* have their full play and operate in all their inviolable verity and veracity. A denial of verity and veracity to pramanas entails ineligibility for disputation. Hence the incompetency of *nirvisesha* advaitins, according to *visishta* advaitins, for disputation.

The conclusion (siddhanta) portion of *this vada* is not available. Its purport can be gathered from the other works of the author. Two explanations are offered for its non-availability. One explanation is that the very topic which denies to *nirvisesha* advaitins any competency for disputation cannot admit of a disputative treatment thereof with an opponent to attack (nirvisesha advaitin) and a proposition to refute. Hence the non-disputative charscter of the *vada*. The other explanation is that the conclusion portion is lost.

The tenth *vada* is devoted to a refutation of the *nirvisesha* advaitins' view of particularless self-luminosity of knowleege.

The *vada opens with the* declaration:—"Knowledge which *is* luminous in itself shining *in the differentiation of* its abode and *object is* boldly stated (by nirvisesha advaitins) *to be devoid of particularity* and experienced as such and that *is* Brahman. *That statement is* a *muddle* of contradictions and headache *to* Vedas." *That statement of theirs is* elaborately examined in this vada and refuted as untenable.

The visishta advaitins hold that Brahman is the abode of knowledge and not bare knowledge, that knowledge inheres in Brahman as its *asraya*

(abode) and *adhara* (support) and shines as the abiding characteristic of Brahman It is at once its characteristic and is itself characterised by exuberant variety and prodigious splendour. It is characterised by its harmonious relation as much to subject as to object. Differenceless self luminosity is, according to visishta advaitins, sheer repugnancy. To postulate one subject—object—differenceless self luminosity as nirvisesha advaitins do would, according to visishta advaitins, reduce the whole universe of creation and experience in all the richness and freshness of its variety and magnificence to mere empirical configurations and ephemeral apparitions of space-time illusion destined to devastation on the awakening produced by the monistic texts from the torpor of difference-duplicity illusion.

Hence the characterisation by Vedanta Desika of this view of *nirvisesha* advaitins as 'headache' to Vedas. The visishta advaitins' interpretation of the monistic texts has already been explained above. To predicate an undifferentiated self luminousness of knowledge without any abode or object at all is according to *visishta* advaitins, to deny knowledge itself. Knowledge is as much a constituent as a characteristic of Brahman. It is *dharmibhuta* (essential) as well as *dharmabhuta* (characteristic). Brahman is the abode of knowledge Brahman is the object of knowledge. Hence the absence of subject object conflict Knowers experience their knowledge thus —"This is my knowledge", whatever be the quality or the quantity of that knowledge There is no such experience of any knower as "I am knowledge", in the sense of the entity 'I' being wholly identical with and nothing other than the knowledge itself in negation of the abode and the object of the knowledge. Knowledge, if it is to be knowledge, must be a knowledge of something or of some one and to some one, when alone there would be illumination as expressed or implied by the word 'gnana' (knowledge) There would be no knowledge without a knower to know and an object to be known. It is a fact of experience and not a trick of duplicity It is only when there is a knower to know and an object whether a person or a thing to be known that there would be an illumination of some person or thing to some person, same or different, which illumination is alone knowledge. Otherwise there would be no illumination at all, no knowledge at all. "To be all eye is only to be all blind" Hence the criticism of Ramanuja and Vedanta Desika that the view of *nirvisesha* advaitins that Brahman is one particularless knowledge (gnana) would only make Brahman a compeer of jada (non sentient) The experience "I am happy to-day' is a knowledge of the entity 'I' shining in its experience of happiness to-day. It is in truth an experience of the states and conditions of the entity 'I'. In that experience the subject 'I' is the object of experience and that experience is the experience of its state of happiness to-day, which is different from the experience of its state of unhappiness yesterday. The entity 'I' does not cease to be the subject because of its being the object

of experience There is no subject-object contradiction at all. It is a knowledge of an illumination of the states and conditions of the entity 'I' Self-luminosity is accordingly luminative of the abode and the object and negative of particularlessness.

The eleventh *vada* refutes the *nirvisesha* advaitins' view of undifferentiated cognition of particularless entities According to *nirvisesha* advaitins, there is what is called *nirvikalpaka* (non alternate) perception – that is perception of a thing in itself without any antecedent mental impression That, they say, is because of the indisputability of the knowledge generated by the senses immediately on their first contact with objects as non visishta, that is to say, as an entity in no mutual relation of *viseshya* (object) and *viseshanas* (its identifying characteristics) That *nirvikalpa* (non alternate) knowledge is particularless and undifferentiated It is a perceptual experience of bare essence (svarupamatra) and it is non alternate (nirvikalpaka) The impression produced by that knowledge gives rise to subsequent alternate (savikalpaka) knowledge with respect to subsequent perceptions, whether of the same object or of different objects belonging to the same genus e g the cow Therefore the original non alternate knowledge is without particulars (nirvisesha) and all later alternate (savikalpaka) knowledge is with particulars (visishta), and the later knowledge with particulars being due to antecedent impression is illusory and the original particularless knowledge is alone authentic because it is that particularless knowledge that the first perception generates Hence the true particularlessness of original non alternate knowledge and the illusory particularisedness of all later alternate knowledge The knowledge of the first object is the knowledge of the object by its characteristic bareness generated by direct sense contact with the object cow There is no knowledge of any other cow by reference to which it can be alternated Hence the expression—Nirvikalpaka (non alternate) That knowledge is generated by the senses for the first time without any previouse sense-impression with regard to the first cow When, however, the second cow is seen a knowledge thereof is generated by the senses with the impression of the memory of the first cow and the consequent experience "this is *also* cow" That knowledge is savikalpaka (alternate) because of this 'also' by relation to and as an alternate of the first cow, which is a matter of mental creation Hence the *savikalpaka* (alternate) nature of the knowledge of the second and all succeeding cows and the *nirvikalpa* (non alternate) nature of the knowledge of the first cow Similarly all knowledge in origin, is non alternate and particularless (nirvisesha) Later on the impression of immemorial nescience of difference-illusion relates the particulars and differences to the differenceless and particularless knowledge and thereby generates the illusory knowledge of entities as *visishta* (characterised by particulars) All particulars are therefore subsequently related by the impression of nescience and all knowledge in origin is only *nirvisesha* (particularless)

which alone is true, untainted knowledge Hence the *nirvisesha* (particularless) knowledge in *nirvikalpaka* (non alternate) perception Hence also perception being the pramana for *nirvisesha* (particularless) entity

It is refuted thus —Knowledge—*nirvikalpaka* (non alternate) or *savikalpaka* (alternate), whether in origin or in succession is only of a *visishta* and not of a *nirvisesha* entity The knowledge of a first cow is of cow and originates as the knowledge of the cow That is the immediate experience of the entity—cow—in the *entirety of its identifying* particulars and in the *identity of its visishta* essentiality An experience of other cows in succession to the first is the experience ' this is *also* cow" " this is *also* cow " and so on and the experience is due not to any illusion but to the true impression produced by the experience of the first cow and to the true relation of that impression to the experience *of* the cows in succession, *so that the succeeding experience is truly alternate* to the *preceding The second and all succeeding knowledge is savikalpaka* by virtue of the memory of the first cow whereby succeeding cows are morphically alternated and generically equated Hence the *savikalpaka* (alternate) nature of the second and all succeeding experience of cows That, however does not make the non alternate (nirvikalpa) *experience of the first cow an experience of a particularless (nirvisesha) entity. Nirvikalpa* knowledge is not *nirvisesha* knowledge Knowledge whether *nirvikalpa* (non alternate) or *savikalpa* (alternate) is only of a *visishta* and not of a *nirvisesha* and hence the authenticity of the experience of *visishta* entity as well in origin as in alternation The alternation and equation is by virtue of the essential *visishta* nature of the entity—cow If it were *nirvisesha* (particularless) *there can be no experience of cow* at all and therefore no first or succeeding cows to be alternated and equated Nirvisesha knowledge can neither originate nor alternate

To view the position from a slightly different angle What the Nirvisesha advaitins say comes to this —The ocular sense on its first contact with an object (cow) generates an authentic particularless knowledge thereof and thereafter becomes *functus officio*, so to speak, and gets polluted by the mental impression of the object seen (cow) which disables it *for ever* from generating any more a pure particularless knowledge, so *that* all subsequent knowledge of objects belonging to the same class ceases to be pure and real and becomes an illusion *In other* words, with the formation of the mental impression produced by the experience of the first cow the illuminating power of the ocular sense is gone and its illuding power has set in According to Visishta advaitins, such a view does not do justice to the ocular organ which faithfully generates an authentic knowledge of the second, third fourth, etc , cows exactly as it generated a knowledge of the first cow The only difference between the knowledge of the first cow and *of* the *succeeding cows* is that the former originated without any antecedent mental impression *of* the

object and that the latter originated with antecedent impression. The knowledge with or without the impression is of the *Visishta object,* cow, in the distinguishing characteristics of bovineness. Without an antecedent *visishta* knowledge *there can* be no subsequent *Vikalpa*, knowledge, because all subsequent knowledge is *savikalpaka* (alternative). Therefore the first knowledge is, as it must be, *savisesha* (with particulars) which means *Visishta*. Without an original *visishta* knowledge there can be no later knowledge either to be morphically alternated or generically equated. To put it in other words:—Does the ocular sense when it first contacts the *pinda* (mass)—cow, *experience* the *pinda* in its bovine characteristics or not? *If it* does, then the experience of a *Viseshta* stands admitted; if not, the bovine entity not having been experienced, no impression could possibly be formed of any bovineness with the result that no *savikalpa* experience could at all originate with regard to the succeeding pindas or cows. The mental mould of the experience of the first cow far from rendering the *experience of successive cows* counterfeits guarantees *their* genuineness. The absence of antecedent mental impression is not determinative of the purity and its presence is not generative of the impurity or the counterfeit character of the knowledge of objects generated by the ocular sense.

Even with respect to the first cow, *savikalpa* knowledge would arise when it is seen a second time. That knowledge would be "this is *that* cow", i.e., the very cow seen previously. It is a knowledge of absolute identity and it would therefore be impossible to predicate any illusion of this knowledge which is one of identity. There can be no illusion in *this* knowledge; *for* it is a perceptual knowledge *of the* selfsame entity in *savikalpa* and *nirvikalpa* visishta *identity*. *Hence* all knowledge *original* (nirvikalpa) or alternate (savikalpa) is only of a *visishta* and not of a *nirvisesha*. Hence the untenability of the view of particularlessness of non-alternate knowledge.

The *twelfth Vada* refutes the *Nirvisesha advaitins'* view *that* perceptual cognition is only of bare being (sanmatra). Their view is that the knowledge generated by sensuous perception is the knowledge of '*being*' in all bareness and that the knowledge of differences like jar, cloth, man, etc. are later superimpositions on 'being' produced by illusion. The function of senses, according to them, is to illuminate 'being' in bareness while it is left to illusion to obscure it later by the superimposition of differences thereon. Hence, according to them, the absence of conflict *between* sensuous perception (pratyaksha) and verbal knowledge (Veda) which *generate* alike a knowledge *of* bare being (sanmatra). It is that view that is refuted here. *The view that the experience of the entity* jar, apart from bare being, is not the illumination of *the entity jar by the* senses, but an obscuration of 'being' by illusion, is a contradiction of the process of sense-perception as well as of the experience of object-illumination. Illumination of bare being is mere euphemism for blurred vision.

The experience called perception, though momentary, illuminates instantaneously objects in their distinctness from others—in their morphic, generic, and other characteristics constituting their distinct identity. The illumination is of an entity in the distinctness of its identity and that illumination is entire and instantaneous, and is solely and wholly sensuous with nothing illusory about it. Sensuous contact is single and sensuous perception is single and hence the illumination of objects as they are and they are experienced as they really are only in that illumination. Form-illumination is effected by the ocular sense, sound-illumination by the auditory, odour-illumination by the nasal and so on. The function of senses is to illuminate objects in their distinct and characteristic essence, and they are fitted by nature to so illuminate. Hence the untenability of the view of Nirvisesha advaitins that perception is only of bare being (sanmatra) and that the knowledge of difference is not an illumination of perception but an obscuration of illusion.

The thirteenth vada refutes the objections raised by *nirvisesha* advaitins to the reality of difference. They object as follows :—Difference is neither essence (svarupa) nor characteristic (dharma) of entities. It is not essence because in that case there can be no illusion of silver in shell, as the substratum, which is the essence on which the illusion operates, is apprehended, and on that apprehension which is of the essence no illusion can arise at all, for all illusions are superimpositions on the substratum, which is the essence. Substratum being the essence and that being apprehended the essence is *ipso facto* apprehended, so that no apprehension of any illusory super-imposition thereon can at all take place. The very apprehension of the essence—the shell, would operate to prevent any superimposition of illusion—silver, thereon. Illusory superimpositions take place only if and when the entity is not experienced in its essence. If there is no real substratum no illusion is possible. When therefore the essence (difference) is experienced no illusion is at all possible. There is however the experience of 'shell-silver' illusion which cannot take place if difference is essence. So difference is not essence (svarupa). Nor is it charateristic (dharma). If characteristic it has to be answered whether it is the same as the entity or different from the entity in which it is stated to inhere. If the former all entities would be identical, as characteristics are not different from entities and would result in a negation of the entities themselves and in there being no entity at all of which difference can be predicated as its characteristic. If the latter the same question—whether difference is essence or characteristic would arise and if the former it has already been refuted. What remains is therefore the question whether it is a characteristic (dharma)? If so, it would result in an endless regression of the difference of charecteristics in relation to difference and to one another. There is no third alternative and hence the possible views of mutual non-becoming distinctness etc. stand excluded and negated. The upshot of the objections is that there is no such thing as difference and hence its unpredicability.

This topic is dealt with in all its aspects by Vedanta Desika in Tattvamuktakalpa (374 and 375) Sarvarthasiddhi (ibid) Tattvatika (maha siddhanta) and in this *Vada* They are all complementary and have to be understood synoptically for an adequate understanding of the topic The substance thereof may be summarised as follows —

Nirvisesha advaitins start their objection with an *argumentum cornutum* framed in terms of *vikalpa* or dilemma as set out above —"Is differece essence (svarupa) of a thing for the inherence of property (dharma) in it or is it property (dharma) which inheres in the essence as its property?" is the said *vikalpa* Vedanta Desika *raises* a preliminary objection to its competency and *propriety* *The formu lation of their objection to the reality of difference in terms of the* alternatives (vikalpa) *either svarupa (essence) or dharma* (property)—*Is itself an implied affirmation of the reality of difference* which is *fatal* to *the objection to its reality that is sought to be demonstrated thereby* The objection is contradictory of the *vikalpa* (alternative) which assumes the reality of the difference between *svarupa* and *dharma*, and the *vikalpa* (alternative) is contradictory of the objection which seeks to negate its reality If the difference between essence (svarupa) and property (dharma) is not real the *vikalpa* (alternative) would be incompetent, if it is real the objection to reality would be inconsistent In other words the objection is to the propriety of the dilemma as its very formulation assumes the reality of the difference between dharmi and dharma There can be no dilemma except on the basis of the reality of the difference between the horns If the difference between the horns is real the objection to the reality of difference would be bad for repugnancy If the difference between them is unreal there would be no dilemma at all to formulate For there must be two really different horns for the construction of a dilemma Vedanta Desika has pointed out in Tattvatika that acceptance of the reality of difference would effect self survival while its denial would result in self destruction It may be explained thus —Is there real difference between Nirvisesha advaita system (the opponents' system) and other systems e g the system of Madayamikas' nihilism? If there is real difference the objection to the reality of difference would fail and the system would survive If not the system *itself* would suffer *extinc tion*, if it ever had any existence in its non difference from nihilism

Vedanta Desika's second objection *is on the ground that the dis junction is neither exclusive nor exhaustive and that it has been framed in disregard of absolute in contradistinction to relative, alternatives* That is to say the dilemma *takes in only relative or limited difference*—difference in relation to an *entity in terms either of its essence* or of *its* property It does not take in '*svatantra bheda*' (difference in itself —non relative and absolute difference The *dilemma* contructed by the opponent has sole reference to the difference between the essence of an entity (dharmi) e g a pot, and the property (dharma) of that entity It does not

take in the difference between *one entity in its entirety*, e g pot, on the one hand, and of another or others in its or their entirety on the other e g non pot such as cot, tot, mat and a whole host of non pot entities, whose difference from pot and from one another is at once characteristical and essential Hence its impropriety and futility

Thirdly Vedanta Desika constructs a counter dilemma (pratibandi) and demonstrates that the objector is hoisted with his own petard The counter dilemma is as follows —Is non difference, whose reality the objector affirms, svarupa (essence) or dharma (property)? In either case the objection urged by Nirvisesha advaitins *against the reality of difference would apply with equal if not greater force, to their own* thesis and recoil on their own head resulting in the destruction of the very thesis of non difference which they want to affirm In his refutation of the opponent's objection Vedanta Desika has in many places demonstrated its error by an escaping between the horns, and by a taking of the dilemma by the horns In the construction of *vikalpa* Vedanta Desika *is fully alive to the vulnerability of disjunctions on the ground of non exclusion* and in his construction not only of dilemmas but even of polylemmas takes the precaution, whenever necessary of providing for a residual horn (anyah kaschid va) to ensure exclusion and prevent escape His treatment of the topic as much in demolishing the opponents' thesis as in establishing his own may well be said to be a feast for logicians to whatever school they may belong *The dialectic dexterity* of Vedanta *Desika* in *warding off* the danger of being hoisted with his own petard, and in catching his opponents giving no chance to them either of escape or rebut in constructing his *vikalpas* and framing his syllogisms may justly be said to be unequalled The fulness and richness of Vedanta Desika's arguments has to be appreciated in the original The present summary is indicative *of but a few thereof*

Coming to the merits of the objection Vedanta Desika's refutation may be summed up thus —

That difference is experienced cannot be denied To do so would result *in self contradiction, in repugnancy to probandum,* and in contra diction of the *siddhanta* (system) of *nirvisesha* advaita *The founder of the* system (Sankara) has declared —"*Objects of the knowledge of "you" and* "we" and the knowledge which knows the objects are of mutually contradictory characteristics like darkness and light and it would be incompatibility for the one to be the other" The experience of difference and the incompatiblity of contradictory characteristics have accordingly been *acknowledged Hence* the undeniability of the experience The experience of *difference should be accepted* as due to causal factors generating that experience *Every experience has its cause and is effected* by and in accordance with a law and as an *instance of law It is not an* intrusion of chance or an illusion of figment What is explicable by a causal law cannot be argued away as a freak of whim *Nirvisesha*

advaitins deny the eternity and the fatuity of difference On that denial, therefore, it is necessary that the experience of *difference* should be held to have a cause because *it originates*, and should be held to have been caused, because it is not fatuity What then is the cause? It has to be ascertained by *vyapti*—by the methods of Agreement (anvaya) and Difference (vyatireka) There are the senses by which the knowledge of difference is caused In certain situations and under certain conditions senses cause difference—knowledge, and that knowledge, affirmed as it is by the methods of Agreement and Difference, is real and authentic. *Nirvisesha* advaitins admit that the knowledge of difference is caused by nescience Otherwise they would have to admit the reality of difference Because it is caused by nescience, they say, difference is illusory and unreal That it has a cause and that cause is nescience, *is, however,* admitted by them Otherwise it would be a *contradiction of what is* sought to be established by them—*illusion caused* by nescience They do not say that difference is *uncaused*, but only that it is unreal, though caused The only question is therefore whether the knowledge of difference is illumination caused by perception as visishta advaitins say or illusion caused by nescience as Nirvisesha advaitins say? Therefore unless it is established that the knowledge of difference is contradicted by another *experience which is unimpeachably authentic, the reality of* difference cannot be got rid of There can be so such contradiction, *for* on that '*another*' experience, the reality of difference would stand established No *pramana* establishes the unreality of differences On the affirmation of non difference the reality of difference would stand affirmed, for the experience of non difference is an experience of non difference as different from difference Otherwise there would be no difference between non difference and difference in which case difference would stand established *If non difference is different from difference,* difference is established *If not different,* then too difference is established That is to say —if non difference is different from difference then difference is established, if not different, not being different from difference, non difference would only be identical with difference, and what is identical with difference is nothing other than difference itself and *difference is therefore established There is no question of any* endless regression Hence the invalidity of the denial of the reality of difference Therefore the view that difference is real and that the knowledge of difference is *authentic illumination* caused by perception, as visishta advaitin hold *is* rational, and *the view that difference is* unreal and that the knowledge of difference *is deceptive illusion caused* by nescience, as nirvisesha advaitins hold, is irrational. The truth about difference is that all differences are true and are all truly the differences of complements in relation to their respective visishtas—Supreme and individual which tend to its or their greater excellence (atisaya) Far from their being illusions, (vivartas) they are really illuminations (visishtas)

The *fourteenth Vada* establishes the incompatibility of the acceptance, by nirvisesha advaitins of *Veda* as *pramana*, with the theory of *nirvisesha*, propounded by them. *Vedas* are, according to *visishta* advaitins, fatal to nirvisesha hypothesis and to the theory that all but bare consciousness is untrue and the entire *prapancha* (universe) is *mithya* (illusion).

The fifteenth *vada* is a refutation of nirvisesha advaitins' inference of unreality of the universe from perceptibility. The syllogism of nirvisesha advaitins is as follows:—"*Prapancha* (universe) is *mithya* (illusion): *because* it is perceptible: whatever is perceptible is illusion: as for instance, shell-silver: So also this (universe). Therefore so (illusion). This syllogism has been subjected to a very critical examination in this *vada* and the theory of illusion has been refuted under seven alternatives and it is shown that the process of reasoning abounds in fallacies. It has also been pointed out that inference cannot operate to contradict untainted sensuous cognition. Otherwise inferences would become wholly unfounded nirmoola), and such inferences as the frigidity of fire would have full play in violation of the judgment of the torridity of fire generated and guaranteed by the unimpeachable experience of the cutaneous sense. The truth about inference is that it has its foundations on the solid rock of perceptual experience and that it is incapable of any operation in violation thereof. When therefore perception by its experience establishes the reality of the universe, inference cannot operate in contradiction thereof by relying on that very experience as the ground for inferring unreality. The very repugnancy of the process is conclusive of the the impropriety of the inference This *vada* is devoted to a demonstration of the fallacies and repugnancies involved in the inference. Vedanta Desika, has in his other works:—Tattva Tika, Tattva Muktakalpa, etc. has reinforced them by advancing other and material objections to the inference. Hence the invalidity of the inference.

The *sixteenth vada* is a refutation of the Nirvisesha advaitin's inference of the unreality of the universe from inconstancy (vyavartamanatva). Their syllogism is somewhat like this:—Prapancha (universe) is *mithya* (illusion): because it is inconstant: whatever is inconstant is illusion: as for instance, earth-crack, water streak, and serpent in rope which is the constant substratum for the inconstant earth-crack, water-streak, and serpent which are alternately superimposed thereon: *so also* this (universe): therefore so (illusion): That inconstant universe is super imposed on constant Brahman and hence its unreality is the inference of the Nirvisesha advaitins: This syllogism and inference is subjected to a critical examination and the Nirvisesha advaitins' theory of 'inconstancy' (vyavartamanatva) as urged by them has been refuted under six alternatives and it is shown that their inference abounds in fallacies.

The seventeenth *vada* is a *refutation of the Nirvisesha advaitins* objection to knower-known relation. *The Nirvisesha advaitins hold that* it is imposs*i*ble *to establish the* existence of any relation between the *percipient* and the perceived and *ergo* the perceived has to be declared as *illusory*. It is *refuted thus*: untainted sense—perception establishes the relation of Knower-known between the percipient self and the preceived world. The judgment 'I see a pot' is a perfectly sound judgement. There is the percipeint 'I', the perceived 'pot' and the relation of seer-seen between the self and the pot. The pot is the content of the percipient's knowledge—the knowledge of the knower entity 'I'. Hence the relatedness of the knower and the known and its reality: The reality of the world cannot be denied by denying the relation or its reality. Nor can the reality of the world be denied by implication from the relation; for all relations imply the reality of the objects or entities in relation—subject and object; and knower and known. Even assuming the relation to be unreal, that would not necessarily establish the unreality of the entities—knower and known. For instance the hare and the horn conceived in organic relation (hare's horn) may be unreal but that does not establish the unreality either of the entity hare or of the entity horn. By parity of reasoning the subject—knower may also be equally declared unreal as the unreality need not be restricted to the object alone. If however it be said that the subject is self-luminous and is therefore real, the reality of object cannot be denied simply because the 'object' is not self-luminous in relation to the 'subject'. That subject not being self-luminous in relation to that object may equally be regarded as unreal. The fact that subject A the percipient who perceives the objcet x, is as far as he is concernred self-luminous and self-evident does not establish that the perceived object x, is as far as it is concerned not self-luminous and self-evident and therefore unreal. On the other hand the universe consists of self luminous or sentient entities as well as non-self luminous or non-sentient entities. That truth is established by the law of Agreement and Difference. Subject and object are really relative terms: A a sentient entity is a subject in relation to himself and an object in relation to another sentient entity B and *vice versa*. They are both real and really related to each other as realities. Hence the impropriety of the denial of reality to the relation of knower and known as between the entities. If reality can be denied to an object simply because it is an object of knowledge reality can be denied even to subjects on the ground of their being objects of knowledge to other subjects and even to themselves as objects of their *dharmabhuta gnana*. Even with regard to non-sentient objects of knowledge their reality cannot be denied. They are experienced as objects of knowledge and constitute real contents of knowledge. The objection to the reality of the seer-seen relation on *the ground that* the relation would involve further relations in *endless regression, would* be an objection to the objection *itself because the attempt to negate*

relation itself involves relations in an equally endless regression. Hence the reality of the seer-seen relation

The eighteenth Vada is devoted to a demonstration of the impropriety of Nirvisesha advaitin's view as to Brahman's external luminosity. According to Nirvisesha advaitins Brahman cannot illuminate anything which is external to itself This involves two positions The one is that there is really nothing external to Brahman and therefore really nothing to illuminate at all The other is that though the others are not ultimately but only phenomenally real, still Brahman being only internally luminous cannot externally illuminate anything even if phenomenally real. The question is put to Nirvesha advaitins —*Is* nescience or *avidya* by which Brahman is eclipsed different from and external to Brahman or identical with and internal to Brahman itself? If the former Nirvisesha advaita is gone and Brahman being incapable of external illumination, the external nescience eclipse will remain unremoved If the latter, Brahman must remain eternally afflicted with nescience because necience is intrinsic to and identical with Brahman

The Nineteenth *vada* is a refutation of the Nirvisesha advaitins' theory of Brahman's being the seat and abode of nescience or avidya. The upshot of Vedanta Desika's objection is that for Brahman to be the seat and abode of nescience, Brahman's real knowership must be admitted But according to Nirvisesha advaitins Brahman has no knowledge but is only bare knowledge. If so Brahman cannot have ignorance, in which it is said to be eclipsed and cannot therefore free itself from the ignorance-eclipse which it has not got and could not have If however nescience pertains to *svarupa* then Brahman's *svarupa* would be only nescience from which it cannot free itself for it would be not extrication but extinction.

The twentieth Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins theory of the unknowability of Brahman (Anubhuti) The Nirvisesha advaitins hold that anubhuti (intuition) is self luminous, because it is intuition, If it be *experienced* it would cease to be intuition and become an object like pot, jar etc That *anubhuti* or *intuition* is self luminous and self revelant is common ground both to Nirvisesha advaitins and Visishta advaitins The difference is with respect to knowership According to Visishta avaitins, *anubhuti* not only reveals its essence in direct immediacy but also its knowership *in exactly the same immediacy*. The revelance of the *anubhuti* is as immediate as it is concurrent—concurrence of *svarupa* and *dharma*, It is a matter of universal experience that men exchange thoughts derive thoughts from others and communicate thoughts to others which would be impossible if *anubhuti* is bare self awareness and not also awareness of and to others as well as to one's own self In other words, what would be perceivable receivable and communicable would be according to Nirvisesha advaitins, not knowledge (anubhuti) but only illusion (bhrama) It is the denial of the reality of *dharmabhuta*

gnana by Nirvisesha advaitins that has compelled them to resort to the theory of the illusion *of the entire non-self* universe—whatever non-self may mean. Hence its untenability.

The twenty first *Vada* is a refutation of the Nirvisesha advaitin's theory *of* "Non-origination of knowledge". Nirvisesha advaitins deny the generation of individual *knowledge. According to them knowledge* (consciousness) is one eternal and infinite *expanse of indeterminate* undifferentiated consciousness so that any generation or *utpatti* of knowledge is absolute repugnancy to them. The so called differentiated, finite, spatio-temporally conditioned cognitions are really not originations of knowledge but mere illusions arising from the association of nescience with the pure self-luminous consciousness and therefore not *originations of that pure self-luminous* consciousness but corruptions of impure nescience brought about *on the pure consciousness by the* process of superimposition. Their theory of superimposition and the consequent illusion is refuted and it is shown that all individual knowledge and experience are generated in accordance with the law of causation and that the conditions of spatio-temporality do not establish the unreality of the experience. Validity of knowledge or experience is determined not by reference to the present but by reference to its untainted nature whether past or future. If not it would lead to the anomaly of all present experience being *ipso facto* real because it is present though it may be tainted (badhita). To predicate that knowledge does not originate and that what originates is not knowledge but the illusion of nescience, is virtually to negate the perennial illuminative power of knowledge and to postulate a perennial stagnation of an undifferentiated and indeterminate *knowledge.*

The twenty second *Vada* is a refutation of the Nirvisesha advaitin's inference of the non-changeability of knowledge because of its ungeneratedness. *According to Nirvisesha advaitins what is capable of generation* and transformation is susceptible of destruction. Consciousness is originless and changeless and therefore eternal. Mutability is therefore incompatibie with the eternity and indeterminateness of consciousness. It is refuted thus:—

Origination does not necessarily involve destruction. It is common ground that *samsara* is beginningless. It has however an end. Nirvisesha advaitins admit that *avidya* (nescience) is eternal and *nevertheless* susceptible of destruction. *Similarly moksha or* liberation originates but has no end. Moreover to Nsrvisesha advaitins origination and destruction (of avidya) are both unreal: The result would be the fact of the continuoance of *samsara* whether *samsara* be real or Illusory.

The twenty third *vada* is a refutation of the Nirvisesha advaitins inference against the diversity of knowledge. The syllogism of the Nirvisesha advaitins is:—whatever is many, is produced like a pot',

Nirvisesha advaitins soul is consciousness and is self luminous Self revelation is the essence of consciousness Hence the identity of *Atma* with consciousness That view is refuted thus *To establish that something is self revealed is only to establish that it is not revealed aliunde* but not to establish the identity of the self with the revealed Pleasure and pain are self revealed That does not establish the identity of the *Atma* with pleasure and pain Accordingly consciousness is not identical with *Atma*, but is essential to and characteristic of *Atma* Hence the revelation *to the particular self in which it inheres* and not *to others* The revelation to a particular entity (self) to the exclusion of others is conclusive of its being conditioned by that particular entity, and hence its inherence in that self as its characteristic and the nature of that self as its seat and abode

The twenty sixth Vada establishes the soulness of the 'I' entity The Nirvisesha advaitins deny the reality of individual souls and therefore of the 'I' entity They rely on the non existence of the 'I' *entity in the state of* absolute dreamless sleep (*sushupti*) *in support of their theory of* the unreality of individual souls *That view is refuted* and it is shown that even in the state of absolute dreamless sleep, the individual soul does persist as such which is established by the identity and continuity of the self same individual 'I' entity after the cessation of the state of sleep The entity after waking up experiences the soundness of its sleep and experiences its own identity as much before as after sleep Sushupti (sound sleep) is as much a state of *the 'I' entity* as wakefulness and *hence the reality of the individual soul 'I'*

The *twenty seventh* Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins theory of the '*Illusoriness of knowlership*' *This topic is connected* with the theory of the unchangeability of 'consciousness'. *It has been* pointed out in this *vada* that changes in the states of the knowledge of the self are real and those changes do not bring about any *vikara* in the essence of the knower Otherwise the nirvisesha advaitins view of self luminosity would itself stand contradicted

The twenty eighth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins view of Brahman's being 'a witness to nescience during the continuance *of samsara*' That theory is refuted thus The denial of real knowership *to* Brahman has necessitated the postulation by Nirvisesha advaitins of a *witness—consciousness to* Brahman which is a contradiction of reason, and of *Upanishads There can be no witness consciousness* when there is objectively nothing real *to witness Real consciousness being,* according to Nirvisesha advaitns, indeterminate, there can *subjectively* be no consciousness capable of acting as a witness Otherwise the identity of Brahman (consciousness) with nescience would be inescapable Hence the untenability of the witness hypothesis

The twenty ninth vada is devoted to a resolution of the (apparent) conflict between 'perception' and '*Veda*'. It has already between indicated above that the Veda has to be understood without contradicting untainted perception and that Veda is the sole *pramana* in transcendental and spiritual fields. Hence no conflict

The thirtieth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's view of the "emergence of truth from untruth", (Asatyat satya siddhi) According to Nirvisesha advaitins *satya* (true) Brahman can be established by asatya or *Mithya* (untrue) Vedas Vedas are, according to Nirvisesha advaitins, illusory Brahman is however true-the only truth and Reality. *The objection raised to that view is how could (knowledge of)* Truth (Paramartha)–Brahman emerge from or issue out of untruth (Mithya)–Veda? Nirvisesha advaitins meet it by pointing out instances where such results occur e g *untrue silver in the shell silver illusion* produces *true* joy, and *untrue* serpent in rope serpent illusion produces *true* fear in the persons who are respectively subject to the illusions. Similarly also *untrue Veda* produces knowledge of *true* Brahman, which according to them is *nirvisesha* This view has been elaborately refuted in this *Vada* and it is established that *Veda* is *satya* (true) and the sole *pramana* with respect to supersensuous and transcendental truths, that Brahman is established by that *truth pramana* Brahman is therefore *prameya* and *true* The truth of *the Prameya* (Brahman) *rests on the truth* of the *Pramana* (Veda) Hence the untenability of the view of *Nirvisesha* advaitins It has also been pointed out by Vedanta Desika in Tattva Tika *that on the view of the* Nirvisesha advaitins that truth *can emerge from* untruth they have to concede that out of untrue substratum illusion can emerge and therefore their refutation of nihilists (madhyamikas) on the ground *that without a true* substratum there can be no illusion is self-contradictory

The thirty first *Vada* is a refutation of Nirvisesha advaitins view of *Jivan mukti* i e, *of* the liberation of souls from *samsara* during the continuance of karmically embodied life

The thirty second vada is a refutation of the *Nirvisesha advaitins'* [illegible] or negative [illegible] has already [illegible] in answer to visishta advaitins' objection that words whether in their primary or secondary *sense* are incapable of expressing or indicating a *nirvisesha* entity is that in the phrase "*thief stake*" what is *intended to be conveyed* by the utterer is that what was experienced by the other as thief is "not thief", a *mere negative* sense (badha artha) and not any *affirmative* sense of the entity stake Similarly in the Upanishadic phrase "Verily all this Brahman", what is intended to be conveyed is a negation of 'all this'—universe, a mere *negative sense* (badha artha) and not an *affirmative sense*

of the entity Brahman. Therefore they say that the stake being a *visishta* entity or not is wholly irrelevant, because what is intended to be conveyed is only a *negation* of *thief* and *not* an *affirmation* of *stake*. Similarly also in the Upanishadic declaration "All this Brahman" the meaning intended is a *negation* of '*all this*'—universe i.e., the negative sense (badha artha), and not an *affirmation* of Brahman. Hence according to Nirvisesha advaitins the *badha-artha* or privative sense of words in appositional collocation.

Visishta advaitins refute it thus:—The question is put to Nirvisesha advaitins:—*Is it because the illusoriness of the universe is taken for granted that the negative sense is supposed to be the intended sense or is it because of the negative efficacy of appositional case-relation that the* illusoriness of the universe must be taken to be the intended sense of the Upanishadic declaration? It is not the first because the assumption of the illusoriness of the universe is not only unwarranted but stands contradicted by untainted sensuous perception. The assumption is accordingly indefensible and the negative meaning is therefore inadmissible. It is not the second either. The efficacy and sense-expressive potency of words in appositional collocation is to generate *visishta* sense-that is to say the sense—illumination is of a single *visishta* entity unified in the relation of *viseshana* and *viseshya*. Therefore *samana Adhikarana* (collocation) does not imply any negative sense. On the other hand it demands a *visishta* sense and that sense is the primary sense (mukhya artha) of words in *samana adhikarana* relation. That *visishta* relation has been expressly declared by the Upanishads themselves, which have been set out above. to be *sarira-atma* (body-soul) relation. That body-soul relation sense is the primary sense of the Upanishadic phrase according to the Upanishads themselves and no negative *sense or badha artha* could at all be attributed to Upanishads in contradiction of the Upanishads themselves.

The thirty-third vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's view of *samvid advaita* i.e, that knowledge is only one: that is non-dual and differenceless and that all knowledge of difference—knower: known and difference generated thereby are all illusion.

The thirty fourth Vada is devoted to showing that instructions in Nirvisesha advaita by teacher te pupil would be wholly inappropriate to Nirvisesha advaitins; for unless the difference between the teacher, the pupil, and the imparting of a particular knowledge by the former to the latter are all admitted to be true and real, instruction would be gross incongruity and impropriety and Upanishadic declarations would only be mere "cries in the wilderness".

The thirty fifth Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins view of Brahman's *svarupa* (nature) being shadowed by nescience. This theory of shadowing or veiling (tirodhana) of the nature of Brahman by

nescience has been subjected to a rigorous examination under eight alternatives and rejected as untenable and unwarranted The very proposition that Brahman, which is self luminosity, is shadowed by nescience, is wholly repugnant to the very nature (svarupa) of Brahman, the one destroyer of all obscurations and shadowings If not repugnant it would be the very destruction of the nature of Brahman *itself—self luminosity*.

The thirty sixth Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's theory of "Soul's non-duality" i e of the existence of one soul only though appearing to be many like the reflections of one moon

The thirty seventh Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's view of the identity of the Supreme Soul and individual souls.

The thirty eighth Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's view of "*undifferentiated sentence—sense*" (*Akhanda vakyartha*) The Upanishadic declaration is "Brahman is truth, knowledge, bliss" etc. If in that sentence (Vakya) the words 'truth', 'knowledge', 'bliss' etc. which are *samanadhikaranas*, that is to say in appositional collocation with Brahman, are each to be respectively given its positive meaning, there would be a multiplicity of characteristics resulting in "*khanda*" or fraction—truth fraction, knowledge fraction, bliss fraction and so on and therefore there would be only differentiated fractional sense There would be one undifferentiated sentence—sense (akhanda vakya artha) only if by those words it is intended to negate the opposites of what those words signify Brahman is nirvisesha Therefore when it is declared by the texts that Brahman has truth, knowledge, bliss etc it must only mean that untruth is absent from Brahman, that ignorance is absent from Brahman, and that suffering is absent from Brahman That is the *akhanda* sense of the text and that sense is the intended sense This theory of the Nirvisesha advaitins has already been referred to above and it is fully examined here under eight alternatives and rejected as unsustainable and irrational

The thirty ninth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins view of nescience being a positive entity

The fortieth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins' view of the "nescience of individual souls". i e 'Jiva—agnyana' theory in contradistinction to 'Brahma agnyana' theory. Nirvisesha advaitins differ among themselves on several points, e g Eka Jiva, Nana Jiva, Bimba pratibimba, Avachinna, Brahma agnyana Jiva agnyana etc. theories The present refutation is of the theory of 'Jiva agnyana'. Some Nirvisesha advaitins say in answer to the objection to Brahman's nescience that nescience cannot be predicated of Brahman, for, if predicated it would be irremovable and hence the liability of Brahman to a perpetual affliction of nescience—"there is directly no nescience or *samsara* in Brahman, but Brahman is reflected in nescience (avidya) in the

internal organ of sense (antahkarana) and becomes individual souls in a plurality of reflections, and nescience and *samsara* pertain to the reflected unreal individual souls (Jivas). Hence the *nescience is in the souls* (*reflections*) by which the original Brahman is unaffected The differences in the reflections—illusions—of the various individual souls produce divisions into and differences of Isvara (God) chit (sentient) and achit (non sentient)" It is this view of the individual soul's nescience that is refuted in this *vada* on the ground of unsustainability, impropriety and futility This vada is in *further reinforcement of the thirty sixth vada from a different stand point*

The *forty* first vada is devoted *to a refutation of the Nirvisesha* advaitin's view that Brahman which is bare self luminous consciousness is afflicted by nescience and hence its illusion about the universe and to a demonstration of the impropriety of the nature of nescience as stated by Nirvisesha advaitins

The forty second vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's distinction between *Maya* (illusion) and *Avidya* (nescience)

The *forty* third vada is *devoted to a demonstration of the* impropriety of the Nirvisesha advaitins' view that Brahman's nescience is removable by a knowledge of monistic texts

The forty fourth vada is devoted to a demonstration of the impropriety of the Nirvisesha advaitins' view that the riddance of all nescience is brough about by a clear knowledge of the monistic texts about Brahman

The forty fifth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins' view that Brahman is verbally unknowable (sabda avedya) According to Nirvisesha advaitins Brahman is one characteristicless (nirvisesha) bare self luminousness Being self luminous it cannot be illuminated by another No word can therefore have any sense—illuminating relation with reference to Brahman *Viseshas* (characteristics) are the *nimittas* (*reasons*) for the sense expressive operation (*Pravrtti*) of words: *Pravrtti nimitta* is accordingly the reason for any particular word expressing any particular sense That is because of the particular characteristics of the things which are verbally *expressed* Brahman *not having any viseshas* or characteristics is incapable of being verbally known *All that words* do in so far as Brahman is concerned is to remove illusion about Brahman, and not to produce a knowledge of Brahman Brahman is ineffable and knowledge of Brahman cannot be generated by words That view is refuted thus —In the first place it is self contradictory In truth, Brahman would be verbally knowable—whether affirmatively or negatively To state that the knowledge of a thing is negative is only to state something about that thing and to generate a knowledge about that thing and *not to* negate altogether any knowledge of that thing Brahman

would accordingly be verbally expressible and verbally knowable. That apart, the assumption that Brahman is *nirvisesha*, and therefore there is no *pravritti nimitta* is as unwarranted as it is a contradiction of the *Veda* itself. It is expressly declared by the Veda itself that because Brahman is Brhat (exalted) and Brmhana (exalting) therefore it is said (uchyate) to be Brahman. So Brahman has *pravritti nimitta*—the *nimittas* of *Brmhattva* and *Brmhanatva* and hence the *pravritti*—sense illumination. It is an express Vedic declaration and it would therefore be incompetent for the Nirvisesha advaitins to understand or interpret the Veda in direct contradiction of what the Veda itself expressly declares. Secondly self-luminous entities are and can well be objects of another cognition, sense—illumination, and it has already been established above. Otherwise it would result in the sense-illuminating potency of words being *restricted* solely to non self luminous entities It means that all self luminous entities Iswara (Brahman) and chit (sentient souls)—would stand wholly excluded from the operation of the sense luminating potency of words, leaving to words *achit* alone to operate upon. Hence the rejection of the nirvisesha advaitins' view as a contradiction of experience, of the Veda, and of the very nature of sense-illuminativeness of words.

The forty sixth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins' view that Brahman is ordained by the Vedas to be dephenomenalised. Nirvisesha advaitins say that Brahman is essentially *nirvisesha*, that however, it appears with the universe (*prapancha*) and that it is therefore ordained by the Vedas that Brahman should be dephenomenalised i e., denuded of the entire universe, That according to them is the *nish-prapanchi-karananiyoga* (dephenomenalisation ordinance). That view is refuted on the ground that there is no such ordinance and therefore unwarranted.

The forty seventh *vada* is a refutation of the Nirvisesha advaitin's view that alternate knowledge is unauthentic This *vada* is a further reinforcement of the eleventh vada *from a different stand point* In the eleventh vada the view of the Nirvisesha advaitins that *nirvikalpaka* (non alternate) knowledge is *nirvisesha* was refuted In this vada the nirvisesha advaitin's view that *vikalpa* (alternate) knowledge is illusory and unauthentic is refuted.

The forty eighth vada is a demonstration of the Nirvisesha advaita system's incompatibility with 'upabrmhanas' (elucidative pramanas) e g , smrtis, puranas etc.

The forty ninth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's view that nescience and illusion are predicable of Brahman as otherwise the declarations of oneness such as—"That thou art" 'Know me as the sentient soul in all bodies'—would become inappropriate.

The fiftieth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins' view as to the eligibility of vedic study. This vada is in further reinforcement

of the eighth vada with special reference to "*desire to attain liberation*" mumukshutva).

The fifty first vada is a refutation of the Nirvisesha *advaitins'* view of the objectlessness of liberated souls' knowledge. This view has been elaborately examined and it is shown that it amounts to saying that the liberated souls (muktas) in their state of liberation become all blind which is to attribute to Veda what it does not *say*, and *to say something* which is quite contrary to what it does say, and hence its irrationality and untenability. "They always see the *pada* of Vishnu!" is the express declaration of the Veda.

The fifty second vada is devoted to the establishment of the true *scope* and *significance of saguna* (with characteristics) and of *Nirguna* (without characteristics) utterances of the Upanishads. Some Upanishads declare Brahman is '*nirguna*' (without gunas or characteristics) Others declare Brahman is saguna (full of gunas or auspicious characteristics). *According to Nirvisesha* advaitins *saguna and nirguna declarations are* mutually contradictory. Both cannot be valid. *Nirguna* declarations prevail over *saguna* declarations and operate to annul *saguna* declarations which are illusory. Hence *the* reality and supremacy of *nirguna* declarations and therefore of Brahman's being '*nirvisesha*'. This view is refuted as follows: There is no conflict between the two sets of declarations. Both are Vedic and therefore equally valid. What has been affirmed cannot be negated. *The negation must properly be construed to* refer to something other than what has been affirmed. The word '*guna*' has two senses: one is the sense of auspicious and beatific quality or virtue e g. truth, knowledge, bliss, grace, mercy etc The other is the *sense of prakrita* or *heya* quality i.e. maculate, materialistic, quality: What is affirmed is the former '*guna*' and what is negated is the latter *guna*—being the three *prakrita* gunas of *sattva*, *rajas* and *tamas*—the *prakrita triguna* which *is maculate* Brahman has *accordingly the* two-fold characteristics (ubhayalinga) as established by Vyasa in the *Ubhayalingadhikarana* of Brahmasutra To be antimaculate is to be *nirguna*, and to be the abode of auspicious and beatific virtues *isto be saguna*. All ethics has its foundation in Brahman's *heyapratyanika* quality and all aesthetics in Brahman's auspicious and beatific quality, of which Brahman's sarvasariritva (all soulness) is the supreme meta physics. Brahman is at once *heyapratyanika* (nirguna) and *kalyanaikatana* (saguna) and therefore the *saguna* and *nirguna* declarations far from conflicting with each other, together constitute the *ubhayalinga* (the two-fold characteristics) *of the Supreme* Brahman which cannot therefore be *nirvisesha*. Purity (Heyapratyanika) and Beatitude (Kalyanai katana) comprehend also purification and beatification. That is to say Brahman has *brhattva* and *brmhananatva*, *as stated above* They are inseparable. Hence the inseparability of ethics from aesthetics and both from meta

physics. In truth, ethics and aesthetics have their very roots in metaphysics.

It may also be noted in this connection that some vedic texts declare *the abandonment* by the liberated souls of name and form. It is therefore argued by Nirvisesha advaitins that all names and form pertain only to the phenomenal universe which is illusory and that the pure secondless Atma (soul) is without any name or form. Here again as with the word *guna* the words name and form are used in *two different senses*. The one is *the sense of materialistic* name and form, and the other is the sense of non materialistic spiritual name and form The name form differentiation in evolution—*nama rupa vyakarana*, as it is called in *Sad Vidya* is the name and form (nama rupa) in materialistic embodiment. It is *prakrita* and *karmic* The liberated soul—the soul in its eternal and absolute *liberation from karmic and materialistic* bondage *has* its own name and form which are volitional and non karmic which are *aprakrita*, and immaculate. *The aprakrita* name form in liberation should not be confused with the prarita name form in *samsara*.

The fifty third vada is devoted to the establishment of Brahman's *(real) upadanatva* (material or primary causality) Nirvisesha advaitin's view as to Brahman's *upadanatva (material causality)* is as *already stated* above, that it is not real but only *illusory*, and that the universe (chit and achit) is mere illusory superimposition on Brahman brought about by Brahman's nescience. Hence the *unreal* nature of Brahman's primary or *upadana* causality and hence also the unreality of the universe It has been *refuted thus* An illusory superimposition on Brahman in Brahman's nescience cannot *properly be regarded* as Brahmic *causality at all, much* less Brahmic material causality. It is common ground that the Upanishads and the Brahma Sutra declare the dual causality of Brahman (material and instrumental) Therefore causality must according to Visishta advaitins, be *real* and cannot be illusory. In truth, the theory of *superimposition on something* is a negation of causality to that something whose very causality has been *admittedly* declared. Nirvisesha advaitins say that Brahman is material cause *in the same way as rope is the* material cause of earth crack, water streak, serpent and garland. Hence according to them the illusoriness of the super impositions and their unreality. The Visishta advaitins point out that in the rope analogy there *is no relation* whatever between the rope on the one hand and the earth-crack, *water-streak, serpent* or garland on the other. The rope is in no conceivable relation *of causans* to any one of them. Hence the repugnancy and the untenability *of the Nirvisesha advaintin's theory* of Brahman's *upadana* (material) causality. According to *visisnta* advaintins, the *upadana* is the very substance or substratum (asraya) of which the various effects are real states or conditions *Upadana* means the substratum *(asraya)* for the various states or conditions (avasthas):

"*Avasthasraya upadanam*" is the classical definition of *upadana* given by Vedanta Desika States and conditions are of the substratum or substance and therefore there is the *relation* of real primary causality (upadana) and the *reality* of the causal relation, and of the universe Changes in the *states and conditions of the substratum* take place They are all real and they are all changes in the states and *conditions of the substratum* *Crass* earth clod of earth and pot, jar, tray etc are real states and conditions of earth and hence the *upadanatva* (materiality) of the earth There is the *upadana* relation (material causal relation) between earth clod on the one hand and the pot, the jar and the tray on the other Hence the *upadana* (earth clod) causality and the *upadeya* (pot, jar tray) reality To the *Nirvisesha advaitin no such relation can at all exist* between rope on the one hand and earth crack, water streak, serpent and garland on the other Hence the untenability of the Nirvisesha advaitins' view and the propriety of the Visishta advaitin's view of Brahman's real *upadana* causality

The fifty fourth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's *view of the material causality of Maya They say as follows —The* Upanishad (Svetasvatara) declares 'Know Prakriti as Maya' It means that *Maya* is the *upadana* (material cause) of the universe The word 'Maya' means illusion or untruth Therefore what has untruth as cause cannot be true or real Therefore it should follow that the universe is untrue and illusory That view of the Nirvisesha advaitins is refuted as *follows —The Upanishad does not declare what the Nirvisesha advaitins* say it does What the Upanishad declares is —"Know Maya as Prakriti and Mayi as the Supreme Lord" The Nirvisesha advaitins therefore mis read the Upanishad which deslares "Know Maya as Prakriti" and not "Know Prakriti as Maya" Again the word 'Maya' does not mean here "untruth" as Nirvisesha advaitins say *What the text declares is that Maya is Prakriti* (matter) which is the material cause, that the Supreme Lord is Mayi, or sarvasariri—One who has Matter and souls as his *sariras* or *prakaras* i e the shaper, namer and former of *chits* in the integuments of *achit* according to their *karmas* The text, the context, the sense etc are all against the Nirvisesha advaitins' view *Therefore the Nirvisesha advaitins' theory that* the cause of the illusory universe must also be illusory and therefore that cause must be nescience is untenable

The fifty fifth vada is a refutation of the Nirvisesha advaitin's theory of the illusoriness of all effect entities *experienced either perceptually or* verbally,

The fifty sixth vada is an exposition of the true nature of the infinity of Brahman The Nirvisesha advaitins' view is *that the Upanishadic* declaration of the infinity (*anantya*) of Brahman is incompatible with the reality of any other object finite or infinite It is that view that is refuted and the true nature of Brahman's infinity is established

The fifty seventh vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins' view of the beatitude of Nirvisesha Brahman

The fifty eight vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins' view of the eternity of Nirvisesha Brahman

The fifty ninth vada demonstrates that the Upanishedic text of "Secondlessness" (advaitiya) is repugnant to the Nirvisesha advaita system

The sixtieth vada is devoted to an examination of the view that a thing neither is nor is not It is shown that non-existence is only relative, i e of the non existence of a certain thing at a certain time at a certain place Therefore all negations are relative with respect to real things only.

The sixty first Vada is a refutation of the Nirvisesha advaitins view of the identity of individual souls

The sixty second to the sixty fifth *Vadas* deal with matters pertaining to *acharas* and rituals

The sixty sixth Vada is devoted to a demonstration of the Nirvisesha advaita system being a contradiction of Brahma Sutra Brahma Sutra consists of one hundred and fifty six *adhikaranas* It is shown in this Vada that the Nirvisesha theory is incompatible with every one of the *adhikaranas*

The above is a summary of the nature and content of *Satadushani*. It can truly be said that in Satadushani *Vada* (dialectics) shines in the height of scientific excellence and *visishta* advaita in the glory of triumphant magnificence The work is, from first to last, a rational product The treatment and the exposition of the topics is rational through and through The work as stated at the outset, is a model classic of dialectics—*Vada* That it has stood all these centuries without a counter dialectic from the mighty minds of *Nirvisesha* advaita school is eloquent tribute to the work as a dialectic masterpiece That the Nirvisesha advaitins who were contemporaries of, as well as those who came after, Vedanta Desika were fully conversant with and profoundly influenced by *Satadushani* and his other similar works, would be evident from their works Though they clung to their own systems, they were nevertheless deeply impressed by the rational excellence of *Satadushani* and held it in high esteem They all remained its silent admirers and none attempted its refutation Hence the absence of any counter during all these seven centuries by masters of Nirvisesha advaita There has, however, been a recent group attempt to counter Satadushani and a work named 'Satabhushani' purporting to combat Satadushani has been brought out With due deference, the production, viewed purely as a dialectic composition has to be regarded as a failure Nothing is said or

intended to be said here about the quality of the raw materials of the production. A comparative glance at both the works would show that the counter lacks the morphological might of Satadushani. A high class dialectical work matching Satadushani in a real need of Nirvisesha advaita and such a work has yet to come. There has come out a rejoinder to the said counter. Nothing is said here about that rejoinder either. Satadushani is a majestic model of dialectic excellence and as such *model has to be followed as much by those who support it as by* those who refute it. The noble science of classical dialectics (Vada) should be cherished and maintained in its purity and vigour. Its value is, as explained at the commencement, as much intellectual as spiritual. The Lord has declared in the Gita "I am the *Vada* of disputants". Hence the necessity *for classical dialectic* works and a close and *critical* study of such works. *Satadushani* occupies the topmost rank among classical dialectics and its study would prove to be as edifying to the adherents of visishta advaita philosophy as enlightening to scholars and students of classical *Vada* and comparative philosophy.

Kabeer Printing Works, Madras 600005 (1690)

श्रीमते रामानुजाय नमः ॥ श्रीमते निगमान्तमहागुरवे नमः ।
श्रीमते रङ्गरामानुजमहादेशिकाय नमः ॥

श्रीशतदूषणीभूमिका

भगवता भाष्यकृता वेदार्थसङ्ग्रहेऽभिहितम्—"परं ब्रह्म च वेद्यम्, तत्साक्षात्कारक्षम-भगवद्द्वैपायन-पराशर-वाल्मीकि-मनु-याज्ञवल्क्य-गौतम-आपस्तम्बप्रभृतिमुनिगणप्रणीत विध्यर्थवादमन्त्र-रूपवेदमूलेतिहासपुराणधर्मशास्त्रोपबृंहित-परमार्थभूतानादिनिधनाविच्छिन्नपाठसम्प्रदाय-ऋग्यजुःसामाथर्व-रूपानन्तशाखं वेदं च अभ्युपगच्छतामस्माकं किं न सेत्स्यति ?" इति । क्रमेण तत्रैव तेषां महर्षीणां वचनानि—अस्मत्सिद्धान्तानेकविधप्रमेयप्रतिपादकानि दिङ्मात्रेण दर्शितानि । एतादृशप्राज्ञमहर्षि-वाक्यान्येव पत्रलीनशलाटुवत् तत्रतत्र स्थितानि भगवद्बोधायनप्रभृतिभिर्महर्षिभिः ब्रह्मसूत्रवृत्त्यादिग्रन्थेषु यथाविभागं विस्तरेण संकलितानि । अयं च **बोधायनः** कण्वतनयो महर्षिरिति, "बोधायनाय मुनिवन्दितपादपद्मद्वन्द्वाय कण्वतनयाय नमोऽस्तु तस्मै" इति **बोधायनकल्पव्याख्यातृयज्ञेश्वर** वचनादवगम्यते । न केवलमेतावत्, सोऽयं **आपस्तम्बमुनेर्गुरुः** इत्यपि च तेनैवोक्तम्—"मेधां बोधायनो वो वितरतु सहितः षष्टिसाहस्रशिष्यैः यस्यापस्तम्ब एकाधिकशतयजुषां पारगो मुख्यशिष्यः ।" इति । **आपस्तम्बश्च मुनिः** यदधुना विशिष्टाद्वैतिभिः स्वसिद्धान्तप्रधानप्रतितन्त्रत्वेनाभ्युपगतं शरीर-शरीरिभाव-उपासन-अर्चिरादिगत्यादिकम्, तत् सर्वमङ्गीकरोति । "पूः प्राणिनः सर्व एव गुहाशयस्य अहन्यमानस्य विकल्मषस्य" (1-8-22-4) इति तद्वचनं हि शरीरशरीरिभावे स्पष्टं प्रमाणमिति **भगवद्भाष्यकारैरेवोपात्तम्** । एवम्, "तेषामुत्तरः संयोगः फलतो विशिष्टः", "अष्टाशीतिसहस्राणि ये प्रजां नेषिरे ऋषयः, उत्तरेणार्यम्णः पन्थानं तेऽमृतत्वं हि(?)कल्पते ॥" इत्यादिना अर्चिरादिमार्ग-गमनेनैव देशविशेषेऽमृतत्वसम्भव इति स्वसूत्रे (2-9-23-4) स्पष्टमेवाभिहितवान् । "वेदानिमं लोकममुं च परित्यज्य आत्मानमन्विच्छेत्" (2-9-21-13) इत्यनेन सूत्रेण परमात्मविषयकान्विच्छया (भक्तिरूपापन्नज्ञानेनोपासनापरनामकेन) मोक्ष इति सूचयन् न केवलमात्मज्ञानान्मोक्ष इति स्पष्टमेव सूचयति । एवं जीवन्मुक्तिरपि आपस्तम्बेन निराकृतेति **समन्वयाधिकरणे** भाष्यादिषु स्पष्टमेव तद्वचनान्युपादाय पूर्वैर्व्याख्यातमवधेयम् । एवमेतादृशानि वाक्यानि मनसिकृत्यैवाचार्यैरत्रापि ग्रन्थे (पु. 147) "**आपस्तम्बेन उपासनगत्यादिविषयबहुविधाध्यात्मशास्त्रार्थतत्त्वसारदृश्वना निरा-कृतेयं जीवन्मुक्तिः**" इत्यादिकमनुगृहीतमिति बोध्यम् । एवमापस्तम्बविषये किञ्चिदिह व्याख्यातम् । अन्येऽपि पूर्वोक्ता महर्षयः यत् सिद्धान्तयन्ति, तदेव स्वग्रन्थेषु **भगवन्नाथमुनिप्रभृतिभिः** अस्मत्सिद्धान्तप्रवर्तकैस्तत्रतत्र स्वीकृतमिति ज्ञेयम् ।

एवं ऋषीणां कालादारभ्य प्रवृत्तस्यास्य मतस्य बहोः कालात् पूर्वं आचार्यटङ्कादयः प्रवर्तका आसन् । यदुक्तम्—"टङ्क-द्रमिड-गुहदेव-कपर्दि-भारुचिप्रभृत्यविगीतशिष्टपरिगृहीतपुरातनवेदवेदान्त-

व्याख्यानसु यत्तार्थश्रुतिनिकरनिदर्शिनोऽयं पन्था " इति (वेदार्थसंग्रहे)। एतदपि वाक्यं किञ्चिद्विवृणुमः। एषु टङ्क इति बिरुदनाम। 'टङ्कः पाषाणदारकः' इति कोशात्। 'टङ्क इति ब्रह्मनन्दी' इति तात्पर्यदीपिका। अस्यैव शब्दस्यापभ्रंशेन द्राविड्या "தட்டை" इति व्यवहार इति वृद्धाः। अत एते वाधूलगोत्रा इति ज्ञायते, यत्, 'टट्टै' अभिजना सर्वेऽप्यद्यत्वे वाधूला एव दृश्यन्ते। शठकोपणान्वयकूटस्थत्वेन पि ब्रह्मनन्दी कश्चित् तेषां वंशावल्यां परिगणितो वर्तते। अयमाचार्यो ब्रह्मनन्द्याह्वयो विशिष्टाद्वैतमतप्रवर्तकेष्वन्यतम इत्यविवादम्। एवञ्च, आत्रेयत्वमस्य सम्प्रदायग्रन्थेषु न कुत्रापि सम्प्रति पश्यामस्तीति, 'आत्रेयवाक्यमपि सव्यवहारमात्रम्' (सक्षेपशारीरके) इत्युक्ते आत्रेयो नायम्, अपि तु अन्य इति अवधेयम्। यत, "இப்படி அनसूयादिगुणयुक्तராய 'प्रणिपत्याभिवाद्य च' इत्यादि களிற்படியே 'सम्यगुपसन्न'ரான अधिकारिகளைப்பற்ற यथार्थदर्शिகளாய, यथादृष्टार्थवादிகளான व्यास-बोधायनादि களாலே यथाधिकार प्रवर्तिதமான वेदान्तसम्प्रदाय தனிறகு இந்த युगारम्भத்திலே ब्रह्मनन्द्यादिகளுக்குப் பிறகு நம்மாழ்வார प्रवर्तकா ஆனார்" इति सम्प्रदायपरिशुद्धौ आचार्यैः स्पष्टमेवाभिहितं किल। ब्रह्मविद्भिर्प्रपै, "ஒழுப்பாக்கம् स्वामी" इति प्रसिद्धैः रामानुजाचार्यैः स्वीयकृतिषु, 'इति द्रमिडभाष्यकार चर्मातलकस्य काञ्चीनिवासिनो रामानुजाचार्यस्य कृतिषु ' इत्यादिलेखनात् ज्ञायते नैध्रुवकाश्यपगोत्रकूटस्थो द्रमिडभाष्यकार इति। अस्य ग्रन्थश्च द्रमिडभाष्य ब्रह्मनन्दिकृतवाक्यव्याख्यानम्।

एतद्द्रमिडाचार्यविषये यद्वक्तव्यं तत् सर्वं सदाचार्यैरेव छान्दोग्योपनिषद्भाष्यव्याख्यानावसरे विस्तरेण प्रोक्तमिति नेह विस्तृणीमहे। एतेन (1) समन्वयाधिकरणशङ्करभाष्योक्त आचार्य सुन्दरपाण्ड्य एव द्रविडाचार्य, (2) द्रमिडस्तु शठकोपमुनि —इत्यादिकथनं तु उपहास्यमेव॥ यत शङ्करभगवत्पादानां कालात् प्राक् नवमशतकारम्भे सुन्दरपाण्ड्य इति नाम्ना कश्चित् चण्डालराज आसीदिति चरित्रविद इति केचित्। अन्यो मीमांसक सुन्दरपाण्ड्य कुमारिलेन वार्तिके निर्दिष्ट। द्रविड-द्रमिडशब्दावभिन्नावेव समानार्थकौ कोशादिषु सम्प्रदायग्रन्थेषु च प्रयुक्तौ। न हि शठकोपमुनिर्द्राविड्या भाष्यकर्ता, अपितु व्याख्येयद्राविडमूलगाथाकर्तैव इति सुज्ञानं सम्प्रदायविदुषाम्। अतश्च एतदाधारीकृत्य प्रवृत्ता कल्पना न क्षोदक्षमा इत्यास्तां तावत्।

निघण्टुव्याख्याने (4-16) देवराजयज्वना वेदभाष्यकर्तृत्वेनोक्तो **गुहदेवः** आपस्तम्बश्रौतसूत्रस्यापि व्याख्यातेति श्रीरामाग्निचिद्वृत्त्याऽपि स्पष्टं ज्ञायते। तस्य 'कुहदेव' इत्येव नाम, न तु 'गुहदेव' इति। कुहदेव =कपटवामन। **श्रीभाष्यकारैः** सबहुमानमादरणात् एतद्विरचितं वेदभाष्यमेवोपादेयतमं तदात्वे आसीदिति, तत्रैवास्मन्मतप्रमेयाणामपि यथासम्भवं व्याख्यावसरे निरूपणं तेन स्यात्— इति च वृद्धा अभिप्रयन्ति।

आपस्तम्बसूत्रेषु आदितोऽग्निचयनपर्यन्तमागत्य धूर्तस्वामिकृतं भाष्यम्, तदुपरि वाजपेयमारभ्य विश्वसृजामयनपर्यन्तं कपर्दिस्वामिभाष्यं न प्रसिद्धम्। तत्र, 'कपर्दिकारिका' इत्यपि प्रयोग

सेमाहिका कारिका. वर्तन्ते । गृह्यमन्त्रोक्तदेवतानां प्रदर्शनार्थं एभिः प्रणीते श्लोकात्मके ग्रन्थे,
'श्रियःपतिं प्रणम्याथ प्रदर्श्यन्तेऽधुना स्फुटम् । आपस्तम्बीयगृह्यस्य होममन्त्रोक्तदेवताः ॥''
इत्यारभ्य, "आघारयोः प्रजापतिः" इत्याघारस्य प्रजापतिदेवताकत्वकथनात् सच्चरित्ररक्षादिषु आचार्यैः
प्रतिपादितया रीत्या, "चतुर्भिश्च चतुर्भिश्च द्वाभ्यां पञ्चभिरेव च । हूयते च पुनर्द्वाभ्यां स नो विष्णुः
प्रसीदतु ॥" इति प्रोक्तः प्रजापतिर्विष्णुरेवेत्यस्य मतमिति ज्ञायते । अत्रैव च, "सप्तदश प्राजापत्यान्"
इत्यस्य व्याख्यात्वेन ब्राह्मणे, "श्यामा एकरूपा भवन्ति ; एवमिव हि प्रजापतिः" इति प्रदर्शितम् ।
एवञ्च परमादरणीयोऽयमिति, तत्राप्यस्मत्सिद्धान्तानुकूल इति च कृत्वैव **श्रीभाष्यकारैः** प्रामाणिककोटिषु
अस्य परिगणनं कृतमित्यभ्यूहः । **गृह्यतात्पर्यदर्शने सुदर्शनाचार्यैः, गृह्यरत्न-कण्ठभूषणयोः**
वैदिकसार्वभौमैश्चासकृदुपात्तोऽयम् । नैतावदेव ; **कण्ठभूषणे** सूक्ष्मेक्षिकया विभावने अस्मत्सिद्धान्त
प्रमेयाणां बहूनामेतदङ्गीकृतत्वं सुगममस्तीति लघुकायेऽत्र लेखे न विस्तृणीमहे ।

भारुचिविषये न किमपि साधनमुपलभ्यते, येन तस्य मतं किमिति विवेचयितुं पार्येत । अथापि
याज्ञवल्क्यस्मृतिव्याख्यायां मिताक्षरायां (1-18 ; 2-124), **पराशरस्मृतिव्याख्याने माध
वाचार्य**कृते च व्यवहारकाण्डे अस्योद्धारो दृश्यते । तेन विष्णुस्मृतेरयं व्याख्यातेति वक्तुं शक्यम् ।
प्रतापरुद्रराजकृते सरस्वतीविलासनामके धर्मशास्त्रनिबन्धने व्यवहारकाण्डे 20, 336 प्रभृतिषु पुटेषु
भारुचिरसकृदुपात्तः एवमेषां टंकादीनामस्मत्सिद्धान्तप्रवर्तकत्वे सुस्थिरे सति, आत्मसिद्धौ कथं भगवद्या-
मुनार्यैः आचार्यटङ्कः श्रीवत्साङ्कश्च सितासितनिबन्धनकर्तृत्वेन निर्दिष्टौ इति शङ्का सञ्जायेत । अत्र समाधि
स्त्वेवम्—"बहुलप्रमाणोपस्थापितबहुमुखव्याघातरतमादित्वात् भवन्मतात्, सितचतुरविरोधसितासित
भास्करादिमतानुरोधेन कार्यकारणयोः संरक्षणमेव समुचितम्" **इत्याचार्यैरेवात्र** (पु. 234) प्रतिपादितया
रीत्या अनयोर्यत्कुत्रापि कश्चित् कोणे सिद्धान्तप्रतिकूलत्वेऽपि न प्रधानप्रतितन्त्रविरोध इत्याशयः ।

यमकरत्नाकरे श्रीवत्साङ्कमिश्रप्रणीतत्वेन प्रसिद्धे--"*यः पुण्डरीकदृग् अयाद् अहराकाशेशम्
आदित्यम् । यं विदुरष्टगुणयुतं दहराकाशे शमाद् इत्यम्* ॥" (2-15) इत्यत्र व्याख्याने, "यत् पुनः
भाष्यकारैः दहराकाशशब्देन परं ब्रह्मोच्यते । *तस्मिन् यदन्त*' इति अपहतपाप्मत्वादयोऽष्टौ गुणा
उपास्यत्वेनोच्यन्ते इत्युक्तम्—तत् **शारीरेऽस्माभिर्निराकृतम्** । स्वपक्षश्च तत्र युक्तिभिः स्थापितः ।
उभय *तत्रैवावगन्तव्यम्* ।"—इति दृश्यते । अत्र श्रीभाष्य-एतद्ग्रन्थयोर्विरोधात् कथं श्रीवत्साङ्कमिश्राः
शिष्या भूत्वा एवं लिलिखुः इत्यादिकमाशङ्कनमपि—निरुक्तयैव दिशा समाधेयम् । किञ्च (2) यम-
करत्नाकराख्यं मूलमेव श्रीवत्साङ्कमिश्रैः कृतम्, सम्पूर्णस्य ग्रन्थस्य यमकजटिलत्वात् यत्र स्वविवक्षितार्थस्य
प्रदर्शनाय पदच्छेदादिकं स्वाभिमतं प्रदिदर्शयिषितं तत्रैव मूलकारैः किञ्चित् कृतम्, *अन्यांशकरणेन*
पाश्चात्त्यैः कैश्चित् व्याख्या पूरितेति प्रसिद्धे, एतद्वाक्यानि अन्यस्य व्याख्यातुर्वैयाकरणस्य कस्यचिदि
तानीति न तत्र तावान् आश्वासः कार्य इति । किञ्च व्याख्या तत्तदन्यैरेवात्र कृतेत्यत्र 1-8 ;

1-27, 1-30, 1-63, 64, 65, 66, 2-4, 2-9, 10, 2-41, 3-58, 59, 60— इत्यादीनि बहूनि श्लोकव्याख्यानान्यत्र मुद्रितान्येव प्रमाणानि । एवमेवैतच्छ्लोकव्याख्यानं स्वयं विलिख्य प्रक्षिप्तं स्यादिति तु वृद्धाः । (३) किञ्च शिङ्गपेरुमाल्-कोदिल्-ग्रामे उपलब्धे तालकोशे प्राचीने श्लोकोऽयमेतद्व्याख्या च नास्त्येवेत्यपि निरुक्तशङ्कामुपोद्बलयति । (4) पूर्वं तुन्नाप्यस्य ग्रन्थस्य अनुद्धारोऽपि प्राक्तनत्वमस्य विघटयति ननु अप्पय्यदीक्षितकृतयादवाभ्युदयव्याख्यायां (3-100) अस्योद्धारोऽस्तीति चेत्-सोऽस्तु तत्पाक्कालिक ।

विशिष्टाद्वैतप्रमेयाणामतिप्राचीनत्वं सर्वसम्मतम् । "पाणिनेर्जैमिनेश्चैव व्यासस्य कपिलस्य च । पतञ्जलेर्गौतमस्य दर्शनानि षडेव हि ॥" इति **अभियुक्तो**दाहृतपद्योक्तानां सर्वेषामपि महर्षीणां दर्शनेषु प्रपञ्चसत्यत्वमेवाङ्गीकृतमित्यवधेयम् ॥ "सर्वे सर्वपदादेशा दाक्षीपुत्रस्य पाणिनेः । एकदेशविकारे हि नित्यत्वं नोपपद्यते ॥" इति वदन् **महाभाष्यकारो** वर्णनित्यत्वसमर्थनव्याजेन विवर्तमत द्वेष्टीत्यभ्युपगन्तव्यम् । अतश्च, "शब्दार्थत्वविवर्तमानपरमज्योतीरुचो गोपते" (**साम्बपञ्चाशिका-1**) इत्याद्युक्तिर्महाभाष्यादिविरुद्धेति विभावनीयम् । तदेतदत्र शब्दाद्वैतत्वनिरासे (45 वादे) आचार्यैः सूचितम् । 'चादयोऽसत्त्वे' इत्यस्य परम्परया द्रव्यसत्यत्ववर्णन**परत्वार्थो**ऽपि सम्भावित एव । एतदेव चाभिप्रेत्य, "तात्पर्यं चान्यदत्र स्फुटविदितम्—" (तत्त्वमुक्ताकलापे 365) इत्यप्यभिहितमिति शक्यते वक्तुम् । एवमन्यदपि ग्राह्यम् ।

मीमांसकाश्च प्रपञ्चसत्यत्ववादिन इति स्फुटम् । "न कदाचिदनीदृशं जगत् कथितं नीतिरहस्य नैदिभि" (**न्यायमञ्जरी** 1-1-3 आह्निके) इति किल तद्विषये कारिका । यद्यपीदानीं मीमांसकानां निरीश्वरमीमांसकत्वेनैव दर्शनग्रन्थेषु प्रसिद्धिः, तथापि कुमारिलश्लोकवार्तिके, "प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता । तामास्तिकपथे नेतुं—" इत्यादि श्लोकदर्शनात् शबरस्वामिप्रभृतिभिर्व्याख्यातृभिरेव निरीश्वरसम्प्रदाय उपक्षिप्त, न तु जैमिनिना इति गम्यते । एवमपि स्वयमपि न यथावत् आस्तिक इत्यन्यदेतत् । अत एव चात्रापि (पु 12) उपात्तम्, "दन्तिभुक्तकपित्थन्यायेन निस्सार एव वेदान्त" इति वाक्यं **कुमारिलीय**मिति ऊह्यते । न केवलमेतावत्, तत पूर्वं (पु 12) "कर्मशेषभूतस्यात्मन शास्त्रान्ताद्विचार" इति वदताऽपि शारीरक शास्त्रैकदेश इति स्वीकर्तव्यम्, अन्यतस्तदयोगात्" इति वचनेन ऐकशास्त्र्यमपि मीमांसकस्वीकृतमिति ज्ञायते । (वाक्येऽत्र, 'शास्त्रान्तात्' इति पाठ स्यात्, न तु शास्त्रान्तरादिति, यथोत्तरत्र, "शास्त्रान्तत्वादुपनिषद्भागचिन्ता-" (पु 17) इति साधनचतुष्टयपूर्वं तत्त्वमङ्ग्वा दान्ते इत्यपि भव(भा)ति । एवं सुबहुनिरूपणात्, "इत्याह नास्तिक्यनिराकरिष्णुरात्मास्तितां" इति श्लोके, "वेदान्तनिषेवणेन" इति वृत्तिकारादिसंमत प्राचीन एव सम्प्रदाय, 'वेदान्त' पदेन स्वाभीष्ट इति वार्तिककारै सूचितम् । अतश्चैतदपि न संगतम्—यत् वेदान्तशब्देन सर्वत्र प्राचीनै अद्वैतिनामेव ग्रहणम् – इति । **श्रीपाञ्चरात्ररक्षायाम्, वेदार्थसंग्रहतात्पर्यदीपिकायां सुदर्शनसूरिभिश्च** स्पष्टमेव विशिष्टाद्वैतशब्देनैव अस्मन्मतस्य नाम निर्दिष्टम् । यद्यपि नेदृशं नाम प्राचीनम् तथाप्यस्मत्सिद्धान्तप्रमेयाणामतिप्राचीनत्वे न

विवाद । एवं नाम्न एव नवीनत्वमसदाचार्यैरभिमत्य **नयद्युमणिभूमिका**या लिखितम् । अतो नैतावता मतस्यैव नवीनत्वसिद्धि । **तन्त्रवार्तिके** च अस्मत्सिद्धान्तसंमता बहवोऽर्था दृश्यन्ते । 'यस्य वेदा शरीरम्' इत्यन्तर्यामिब्राह्मणवाक्यमनुसृत्य "श ब्दब्रह्मेति यच्चेद शास्त्र वेदाख्यमुच्यते । तदप्यधिष्ठित सर्वमेकेन परमात्मना ॥" इत्युक्तं ब्रह्मैकत्वाधिकरणे । एवमपूर्वाधिकरणेऽपि, "चैतन्यात्मकत्वाविभागात् उपनिषत्सु ऐकात्म्यव्यवहार" इति स्पष्टमुक्तम् । जीवाद्वैतवाद प्रकाराद्वैतपरत्वेन व्याख्याय ज्ञानस्वरूपत्वेन सर्वेषामात्मनामैक्य हि **श्रीभाष्या**दिषु साधितम् । तदत्र मीमासकसम्मतिरप्यस्तीति ज्ञेयम् । "ये तु—आत्मैकत्ववादा श्रुतिषु स्मृतिषु पुराणेषु वा, ते "निरञ्जन परम साम्यमुपैति", "मम साधर्म्यमागता", "उत्तम पुरुषस्त्वन्य" इत्यादिभिरात्मभेदवचनै प्रत्यक्षादिभिश्च विरोधात् नैकान्तत शक्नुवन्ति आत्मैकत्व निश्चाययितुम्" इति (पु 124) **शास्त्रदीपिका**वचनमप्यत्रानुसन्धेयम् ।

एवम्, "चैतन्यस्वभावस्यात्मन अहम्प्रत्ययेन हि अस्तित्वमवगम्यते" इति अपूर्वाधिकरणतन्त्रवार्तिकवचनात् भाष्यादिषु यत् समर्थित आत्मन स्वयप्रकाशत्वम् अहम्प्रत्ययवेद्यत्वमित्यादिकम्, तत्सर्वमेतैरपि स्वीकृतमिति ज्ञेयम् । "तथैव नित्यचैतन्या पुमासो देहवृत्तय" इति शब्दनित्यत्वाधिकरणवाक्यमप्यस्म मतानुकूलमेव, पुल्लिङ्गनिर्देशात् । धर्मभूतज्ञानस्य अस्माभिरिव तैरपि स्वीकारात् । निरालम्बनवादे च विस्तरेण सत्यादेव सत्यसिद्धि**र्वार्तिककारैः** स्थापिता, "सिद्धिर्नापरमार्थेन परमार्थस्य युज्यते" इत्यारभ्य, "तस्मात् यन्नास्ति नास्त्येव यत्त्वस्ति परमार्थत । तत् सत्यम्, अन्यत् मिथ्येति न सत्यद्वयकल्पना ॥" इत्यन्तेन । "यथार्थं सर्वविज्ञानमिति वेदविदा मतम्" इत्यत्र वेदविदामित्यनेन, "यथार्थं सर्वमेवेह विज्ञानमिति सिद्धये" इत्यादिवादिन **शालिकनाथप्रभृतयो** विवक्षिता इति स्पष्टमेव । एव मोक्षे आनन्दस्य सद्भावोऽपि मीमासकसमत । तथाहि-" न हि धर्मजन्यो मुक्तस्याऽऽनन्द, तथा सति उत्पत्तिमत्त्वात् विनाशी स्यात् । तत अपुनरावृत्तिश्रुतेर्विरोध स्यात् । स्वाभाविकस्त्वात्मानन्द ससारेणाभिभूत सन् निर्मुक्तससारस्याभिव्यक्तौ भोग्यो भवतीति । स्वाभाविकत्वे च आनन्दस्य, 'आनन्द ब्रह्म(ब्रह्मण ?)' इत्यादि श्रुतिसहस्र प्रमाणम्" इति **पार्थसारथिमिश्रैः** साक्षेप समाहित (**शास्त्रदीपिका** पु 126) अत्रानुसन्धेयम् । शास्त्रमत्यक्षयोर्विरोधाभावोऽपि अस्मन्मतरीत्या प्रकरणपञ्चिकादिषु समर्थित । एवमन्यदपि सर्वं प्रायो मीमासकैः अस्मदनुकूल स्वसिद्धान्तास्तत्तत्र स्थापिता । विस्तरभियोपसह्रियते ।

एव आत्मैक्यप्रभृति च **सांख्या**दिभि प्रतिक्षिप्तम्, "जन्मजरामरणाना प्रति नियमादयुगपत् प्रवृत्तेश्च । पुरुषबहुत्व सिद्ध त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥" इति हि तैःसहेतुक साध्यते । जगत्सत्यत्वमादिनस्तेऽपीति सर्वविदितम् । अभिव्यक्तिवादित्वात् साख्याना नैते असत्यात् सत्यसिद्ध्यादिकमङ्गीकुर्वन्तीत्यपि स्फुटम् । **पातञ्जला**स्तु जीवेश्वरभेद प्रकृतिं च तत्त्वत्रय वयमिवाङ्गीकुर्वन्ति । किन्तु स्वतन्त्रतत्त्वत्रयवादिनस्ते, न तु वयमिव परमात्माधिष्ठितप्रकृत्यादिवादिन इति विशेष ।

गौतमस्तु न्यायसूत्रकारो नितरामसदनुकूल इति **न्यायपरिशुद्ध्या**दिषु आचार्यप्रन्थेष्वेव व्यक्तम् ॥ व्यासस्त्वस्मत्सिद्धान्तस्थापनाचार्य इति सुव्यक्तम् ।

एवञ्च पूर्वोपाधे, "पाणिनेर्जैमिनेश्चैव" इति श्लोके ये महर्षय उपात्ताः, तेषां सर्वेषामपि मतमेव भङ्ग्यन्तरेण परिष्कृत्यास्मत्सिद्धान्ततीर्थकरैः सप्रमाणं स्थापितमिति वेदितव्यम् । "आवापोद्वापतः स्युः कतिकति कविधीचित्रवत् तत्तदर्थेष्वानन्त्यादस्तिनास्त्योरनवधिकुहनायुक्तिकान्ताः कृतान्ताः" इत्याचार्योक्तरीत्या किञ्चिदिव निमानेनैव सर्वेऽपि राद्धान्ताः प्रादुर्भूताः । तथाऽपि सकलसिद्धान्ताश्रयभूतानां सर्वैरप्यविगानेन स्वस्वग्रन्थेष्वसकृत् प्रमाणत्वेनोदाह्रियमाणानां महर्षीणां दर्शनेषु अस्मत्सिद्धान्त्यङ्गीकृतप्रमेयसद्भावे नितरामादरो मूलञ्च विद्यते—इति प्रदर्शनार्थमेव ईषदिवात्र विस्तृतम् । प्रधानप्रतितन्त्रेषु च प्रमाणानि श्रुत्यादीनि बहुलं भाष्यादिषु, विशिष्य सर्वार्थसिद्ध्यादिष्वाचार्यैरेव प्रदर्शितानीति तत एव विस्तरेणानुसन्धेयम् । अत्र तु शतदूषण्यां परेषां मतानि परं समालोचितानि । तदुच्यते—"सर्वार्थसिद्धिः शतदूषणी च द्वे खेटशस्त्रे कथकाग्रगाणाम् । आद्येन तत्र क्रियते स्वरक्षा प्रत्यर्थिभङ्गः क्रियते परेण ॥" इति सप्ततिरत्नमालिकायाम् ।

तदस्मत्सिद्धान्ततीर्थकरप्रधानभूतैः स्वाभिमतत्वेन स्पष्टमुक्ता अपि केचन विषयाः पाश्चात्त्यैः तदन्यथाकरणेन, तन्म्याख्याशयपरिकल्पनेन अन्यथा व्याख्यानेन विवादान्तरैश्च स्वाभीष्टानुकूल्येन नीयन्ते इत्यप्यतिरोहितं विदुषाम् । जगतो ब्रह्मशरीरत्वं श्रुत्यादिप्रदर्शनेन भाष्यादिषु बहुधा समर्थितम् । सामानाधिकरण्यनिर्वाहाय अपेक्षितं च । "तत्सर्वं वै हरेस्तनुः", "सोऽभिध्याय शरीरात् स्वात्", "तानि सर्वाणि तद्वपुः", "जगत् सर्वं शरीरं ते" इत्यादिदर्शनात् पराशर-मनु-पाराशर्य वा ल्मीकिप्रभृतिमहर्षिसम्मतं च । किं बहुना ! "स्वतन्त्रः सत्यसंकल्पः सत्यकामः स ईश्वरः । तस्यैतस्य महाविष्णोः महाशक्तेर्महीयसः ॥ सर्वज्ञत्वेश्वरत्वादिकारणत्वान्मनीषिणः । कारणं वपुरित्याहुः समष्टिं सत्त्वबृंहितम् ॥" (सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रहे 812, 813 श्लो-) इत्यादिना भगवत्पादैः स्पष्टमेवाभिहितम् । जगद्ब्रह्मणोः शरीरशरीरिभाववादिनोऽपि केचित् प्राचीनवेदान्तिन आसन् इति, "येऽपि वेदान्तवादिनोऽपौरुषेयं वेदमङ्गीकृत्य वेदशरीरिणमन्तर्यामिणमास्थिषत— "अथाधिदैवम्, यः सर्वेषु वेदेषु तिष्ठन् सर्वेभ्यो वेदेभ्योऽन्तरो यं सर्वे वेदा न विदुर्यस्य वेदाः शरीरम्, स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः—इति श्रुतेः" इति वाचस्पतिमिश्रैरपि सोऽयं पक्षः विधिविवेकव्याख्याने स्पष्टमुक्तः । अत्र वाचस्पतिवाक्येऽपि 'वेदान्तवादिनः' इत्यनेनास्मन्मतकूटस्थानां बोधायनापस्तम्बप्रभृतीनामेव ग्रहणमित्यप्यवधेयम् । किं बहुना ! सर्वसमादरणीयो महाकविः कालिदासोऽपि ईश्वरस्य जगच्छरीरित्वं स्पष्टमाह— "प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः" इति । एवं स्थितेऽस्मत्सिद्धान्तप्रधानप्रतितन्त्रे परैरप्यभ्युपगते, किमिति तत्खण्डने प्रयासः ? किं शरीरशरीरिभावः आत्माद्वैतसिद्धान्तप्रतिकूलः ? अतश्च निष्पक्षपातेन मनसा शतदूषणीग्रन्थोऽयं विलोकनीयः ; श्रुतिन्यायपुरस्सरमत्र यत्परेषां खण्डनं कृतम्– तत्रापि तादृश्ये सति समाधानानि दुर्लभानि ।

इयं च शतदूषणी न केवलमद्वैतमतखण्डनात्मिका, किं तर्हि भास्करयादवप्रकाशादिमतखण्ड-

नात्मिकापीति स्पष्टं समेषाम् । आचार्यैरेव 'शङ्करादि-' इति हि प्रोक्तम् । यथासम्भवं उपदेशानुपपत्तिवाद (34)- जीवेश्वरैक्यभङ्गवाद (37)- जीवाज्ञानभङ्गवाद (40)- ब्रह्मोपादानत्वान्यथानुपपत्तिवाद- (53)- आनन्त्यनिरूपणवाद (56) प्रभृतिषु भास्करमतस्यापि खण्डनात् । एवम्, यादवप्रकाशखण्डनमपि (पु.155, 176, 195) अवधेयम् । 'यस्तु वस्तुतो ज्ञातृत्वं परिगृह्य अज्ञानमपि ब्रह्मणि स्थापयेत्, सोऽपि नित्यसर्वज्ञत्वानुपपत्त्या निरसिष्यते" इति ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरासवादे (पु. 99) यद्वाक्यम्, तत् ब्रह्मदत्तमतखण्डकमिति **नृसिंहराजीयादिषु** स्पष्टम् । ब्रह्मदत्तश्च यादवमतोपजीव्य इति विदितमेव । एवम्, जीवेश्वरैक्यभङ्गवादे (37) "स्तु- स्वतन्त्रस्याप्यनिच्छतो जगद्व्यापारनिवृत्त्युपपत्तिः- इति तदसत्-" इत्यादिना सुबहूपन्यस्य यत् खण्डितम्, तत् सर्वं परेष्विवास्मत्सिद्धान्त्येकदेशिष्वपि समानमिति **शरणागतिगद्यभाष्येण** स्पष्टम् । प्रधानतोऽद्वैतखण्डने ग्रन्थस्य लक्ष्ये सत्यपि प्रसक्ता इतरपक्षा अपि यथासम्भवं विमृष्टा इति प्रदर्शनार्थमिहेतावदवोचाम । शतदूषणीखण्डनप्रवृत्तैः सर्वं समीक्ष्य यत्तेषां मते खण्डनम्- यद्वा तन्मतप्रपञ्चप्रमेयदूषणम्- तावन्मात्रस्यैव खण्डने चिकीर्षिते न स्यादनौचित्यम् । यतः शतदूषण्या तेषां मतस्यातीवोपकारोऽपि भूयान् लक्ष्यते । यथा—निर्विशेषविषयकनिर्विकल्पकभङ्गवादे (11) पूर्वपक्षी वैयाकरणमीमांसकनैयायिकबौद्धादिमतनिरासेन स्वाभिमतं निर्विकल्पकप्रत्यक्षमुपन्यस्यति । तत् निर्विकल्पकमपि न निर्विशेषविषयमिति सिद्धान्ती प्रतिक्षिपति । एवं स्थिते यत् पूर्वपक्षिणा निर्विकल्पकप्रत्यक्षविषये शाब्दकौमारिलादिमतखण्डनं कृतम्, तस्यापि खण्डनेन किं प्रयोजनम् । तदेतदत्र टिप्पणे, **परमार्थभूषणे** चास्मदाचार्यैरेव विस्तरेण प्रपञ्चितमिति तत एवावगन्तव्यम् । किञ्च शतदूषणीखण्डनार्थं प्रवृत्तैः निष्प्रपञ्चीकरणनियोगवादः, अलेपकमतभङ्गवादश्च न खण्डितः । निष्प्रपञ्चीकरणनियोगवादः **भर्तृप्रपञ्चस्य ब्रह्मदत्तस्य वा** सम्मत इति, नाद्वैतिसंमत इति तत्र हेतुः । एवमलेपकमतमपि नाद्वैतिसम्मतम्, अपि तु साङ्ख्यादिसंमतमिति । युज्यते चैतत् । 'अलेपकाः सांख्यैकदेशिनः' इति किल प्रसिद्धम् । "अलेपकाः मृषावादिपक्षमेवाश्रित्य अनाश्रमित्वेन वर्तमानाः कृत्याकृत्यनियमाभावेन वर्तमानाः ब्रह्मविज्ञानमात्रधारिणोऽकृत्यकरणकृत्याकरणकारिणः" इति चिन्तामणिः (श्लो. 416) । **पराशरमाधवीयदर्शनात्** इदमवगम्यते । अलेपकमतभङ्गे आचार्यैः अत्याश्रमिणामाचारव्यवहारादिकं खण्डितम्, तस्यापि स्वमतसम्मतत्वेन सप्रमाणं तत्र स्थापनं क्रियते । अतश्च सोऽपि वाद आधुनिकैः परीक्ष्य एवेति यद्यधुना तादृशात्याश्रमिसम्प्रदायाभावान्न खण्ड्यते, तर्हि तुल्यन्यायेन उपरि प्रदर्शितानां वादानामपि खण्डनं न कार्यम् । तथापि तेषां साक्षादद्वैतित्वाभावात् तद्वाददूषणं यथा न कृतम्- एवम्- (1) ऐकशास्त्र्यसमर्थनवादोऽपि न दूष्यः । एवम् (2) बाधितानुवृत्तिभङ्गवादः, (3) विविदिषासाधनत्वभङ्गवादः (4) शब्दजन्यप्रत्यक्षभङ्गवादः, (5) सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षभङ्गवादः (6) भेददूषणविस्तारः (7) ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरासवादः, (8) जीवन्मुक्तिभङ्गः (9) मायाविद्याविभागभङ्गः (10) भावरूपज्ञानवादः इत्यादयोऽपि न दूष्याः । एतेषां समर्थने अस्मदाचार्यैः परमार्थ-

भूषणे विस्तरेण निरूपितमिति तत एवावगन्तव्यम् । किञ्चिदिवात्रापि तत्सार उच्यते ।

(1) ऐकशास्त्र्य हि, "नन्विह कर्मावबोधानन्तर्यं विशेष." इति शाङ्करभाष्योपक्रम एव प्राचा व्याख्यान खण्डयितुमुपक्रमणे कर्मविचारानन्तर्यं यत् प्रतीयते—तेन विषयद्वय स्पष्टमवगम्यते (1) कर्मविचारानन्तर्यमस्य ब्रह्मविचारस्येत्येकम्, (2) ऐकशास्त्र्य पूर्वोत्तरयोर्मीमांसयोरित्यपरम् । किञ्च, "तत्र अथातश्शब्दौ प्रथम एवाध्याये प्रथमसूत्रे वर्णितौ ' इति यच्छाङ्कर भाष्य- तेनाप्ययमर्थो दृढीकृत । समाधान यद्वा तद्वा भवतु— न तत्रास्माकमभिनिवेश । पूर्वोत्तरयोर्मीमांसयोरैकशास्त्र्य स्पष्टमेवेद वाक्यमवगमयतीत्यभ्युपेत्यम् । स च सिद्धान्त श्रीभाष्योद्धृतस्य, ' संहितमेतच्छारीरक जैमिनीयेन षोडशलक्षणेनेति शास्त्रैकत्वसिद्धि " इति वृत्तिकारवाक्यस्य तदभिमतैकशास्त्र्यसमर्थनस्य च स्पष्ट सूचक इत्यवधेयम् । सामान्यन काव्यव्याख्यातारोऽपि, "पदवाक्यप्रमाणपारावारपारीणस्य ' इत्यादिना स्वपाण्डित्यप्रकर्षप्रख्यापकवाक्यविन्यासिनो मल्लिनाथादयः वाक्यपदेन पूर्वोत्तरमीमांसयो रुभयोग्रहणमभिमन्यन्त इति सम्प्रतिपन्नमेतत् । अन्यथा तेषा वेदान्तानभिज्ञत्वप्रसङ्गात् । तस्य चास्मदनिष्टत्वात् तद्वाक्यगद कथमुभयमीमांसाग्राहक न स्यात् । विस्तरस्तु परमार्थभूषणे ।

(2) सांख्यसिद्धान्तमूलको बाधितानुवृत्तिपक्ष । तत्र विवरणकारैः अविद्यागताया आवरण शक्तेर्निवर्तितत्वेऽपि विक्षेपशक्तेरल्पो भागोऽनुवर्तते इत्यङ्गीकारात्, वाचस्पतिमिश्रैः आवरणशक्तिविशेषे कश्चन भागो जीवन्मुक्तेऽनुवर्तत इति च वर्णनात भङ्ग्यन्तरेण निश्शेषाविद्यानिवृत्तिर्न तैरपीष्टेति ज्ञायते । स एवावरणशक्तेरश, यद्वा विक्षेपशक्तेरशोऽस्माभि कर्मशेषत्वेनोच्यते— यन्मूलकमिद सर्वमपि आहारविहारादिचेष्टितम्, सुखदु खाद्यनुभवश्चेत्यादिकम् । अतश्च नाम्नि पर विवाद इत्यायातम्, न फले । ततश्चायमपि वादो न दूषणीय । यद्वाऽत्र विषये औदासीन्यमेव न्याय्यम् ।

(3) वेदनसाधनत्वेन यदस्मदभिमतम्, तदेव प्राचीनैरद्वैतिभि भर्तृप्रपञ्चमण्डनमिश्रादिभिरपि स्वीकृतम् । भामतीकारोऽप्यत्रैवानुकूल । एव स्थिते वेदनसाधनत्वेन यज्ञादीना कर्मणामभ्युपगमे न कोऽपि प्रधानप्रतितन्त्रविरोध । एवमेव हि यादवप्रकाशादिभिरप्यङ्गीकृतम् । किं बहुना ' मीमांस कैकदेशिभिरपि तथैवाङ्गीकृतमित्यपि वक्तु शक्यते । विस्तरस्त्वन्यत्र ।

(4) दर्शनसमानाकार प्रत्यक्ष 'तत्त्वमसि' इत्यादिशब्दमूलकमिति परेषा मत यत् अस्माकैर्निषिध्यते, तत्रापि, भामत्यादिप्रस्थानानुकूलत्वादेतद्वादस्य न तैर्दूष्योऽयमित्यस्मदाचार्या । भामती-कल्पतरुपरिमलग्रन्थवादा अत्रास्मदाचार्यैः परमार्थभूषण एव प्रदर्शिता ।

(5) भेददूषणविषयेऽपि, "न वयं भेद सर्वात्मनाऽपलपाम, किन्तु अनिर्वचनीयत्वमेव तस्यैव स्वपयन्तो व्यवहारोत्तीर्णतादशाया तदभावमेव मन्यामहे इति परैरेवोक्तत्वात्, "न खलु 'अनन्यत्वम्' इत्यभेद ब्रूम, किन्तु भेद व्यासेधाम ' इति भगवत्युक्तत्वाच्च किञ्चिदाकारेण भेदस्य तैरेवाङ्गीकारात् 'भेद स्वरूप धर्मो वा ' इत्यादिना विकल्प्य दूषण किमर्थमित्यस्मदाचार्या ।

'युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः—' इत्यादिना अद्वैतभाष्यारम्भवाक्येनैव भेदप्रतीतेरङ्गीकृतत्वसमर्थनेन प्रतीत्यपह्नवः न शक्य इत्यादिकं चैव स्पष्टम् । "अयाथार्थ्यसम्भवं च विकल्पितं" इत्यादिना विकल्पस्य न्यूनतां सूचयित्वा 'उभयं वा' इति च विकल्पसंभवं प्रदर्श्य, तस्यैव कचित् स्वरूपत्वम्, अन्यत्र धर्मत्वम् इत्युभयपक्षस्यैवास्माभिरङ्गीकृतत्वमत्र वर्णितं ज्ञेयम् ।

(6) ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरसनवादोऽप्येवम् । ब्रह्मदत्तादिजरदद्वैत्युपक्षिप्ते ब्रह्माज्ञानपक्षे दोषं विचिन्त्य ब्रह्मसिद्धिभामत्यादिषु जीवानामेवाज्ञानाश्रयत्वमुररीकृतम् । एवञ्च भ्रान्तत्वप्रसङ्गाद् ब्रह्मण, श्रुतिन्यायादिविरोधाच्च यो भामतीकारप्रभृतिभिः समर्थितो जीवाज्ञानवादस्स एवाश्रयणीय इति स्थिते वादोऽयं सुतरां परेषामप्यनुकूलः ।

(7) सोऽयं राद्धान्तमूलिका जीवन्मुक्तिरपि जरदद्वैतिभिर्नाङ्गीक्रियते । "भावनोपचयाद् देवो भूत्वा विद्वान् इहैव तु । देवानप्येति सोऽग्न्यादीन् शरीरत्यागतः परम् ॥" इति (बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिके) वचनात् स्पष्टमेव शरीरत्यागानन्तरमेव ब्रह्मदत्तप्रभृतयो मोक्षमिच्छन्ति, इति प्रतीयते । स एव चास्माकः पक्षः । मोक्षस्य दृष्टफलत्वप्रतिपादकत्वेन पूर्वैरुक्तानां प्रमाणानां योगदशाभाविब्रह्मानुभवपरत्वेन अस्मदाचार्यैर्वर्णनं, तदेव चानेनापि स्वीकृतमिति स्थिते वादोऽयमपि न परैर्दूष्यः । आवरणशक्तिलेशं विक्षेपशक्तिलेशं वा प्रायणान्तमनुवृत्तं वर्णयतां प्राचां स्वरूपाद्वैतिनां मोक्षो नैहिकं फलमित्येव भङ्ग्यन्तरेणाभिमतं भवति ।

(8) मायाविद्याविभागभङ्गवादोऽप्येवमेव । ईशोपाधिर्माया, जीवोपाधिरविद्या । महाभूतादिसृष्टिर्मायया । अविद्यया भूतसूक्ष्म-तत्कार्यान्तःकरणादिसृष्टिरित्यादिरेकः पक्षः । तैरेव पक्षान्तरमुपक्षिप्तम्—"कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः" इति तयोरैक्यसमर्थकम् । पूर्वं तु जरदद्वैतिनाम् । अपरं तु विवरणकारादीनाम् । एवञ्चैष वादोऽपि विवरणप्रस्थानानुकूल इति कृत्वा न दूष्यः । विस्तरस्तु, "मायैव स्यादविद्या न कथम्, इतरथा स्यादनुच्छेदनीया" (तत्त्वमुक्ताकलापः श्लो. 187) इत्यत्रास्मदाचार्यैःलब्धलाभे कृतो द्रष्टव्यः; अत्रापि परमार्थभूषणे ।

"एकस्या एव प्रकृतेः जीवाश्रिताया आवरणकर्तृत्वम्, ईश्वराश्रिताया विक्षेपकर्तृत्वम्" इति पक्षस्यास्मत्सिद्धान्तेऽप्यङ्गीकार आसीत्—इति यत्केषाञ्चिदाधुनिकानां अस्मत्सिद्धान्तैकदेशिनां भाषणम्, यच्च तत्र प्रमाणतया, "मदीयानादिकर्मप्रवृत्तां भगवत्स्वरूपतिरोधानकरीं विपरीतज्ञानजननीं स्वविषयायाश्च भोग्यबुद्धेर्जननीं देहेन्द्रियत्वेन भोग्यत्वेन सूक्ष्मरूपेण च अवस्थितां दैवीं गुणमयीं मायाम्—" इत्यादिशरणागतिगद्यस्य प्रदर्शनं; तत्सर्वं आपातरमणीयमिति बोध्यम् । तथाहि—'तिरोधानकरीं' इत्यनेन आवरणशक्तिः, 'विपरीतज्ञानजननीं' इत्यादिना विक्षेपशक्तिश्चेति परैरिवास्माभिरपि स्वीकृतेति किल ते वदन्ति । तन्न । 'सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि' इत्यत्र विवक्षिता विरोधिवर्गाः 'मनोवाक्कायैः' इत्यारभ्य चूर्णिकात्रयेणोच्यन्ते—इति आचार्यैरेव चरमश्लोकाधिकारे निर्णीतम् ।

अत्रापि गद्यभाष्ये, "गुणमायासमावृतः—इत्यादिपद्मिदं प्रतिकूलप्रवृत्तिलयं भगवत्स्वरूपेत्यादिभिराह-" इतीदं वाक्यमवतारितम्। ईश्वर आवरणं करोतीति अतो मा मुदिरयेवमर्थमेवाशारम्भे, "मदीयानादिकर्मप्रवाहप्रवृत्ताम्' इत्युक्तम्। तदेतत्, "ईश्वरस्य वैषम्यनैर्घृण्यपरिहारार्थे—मदीयेत्युक्तम्' इत्याचार्यैर्भावितं च। एवं स्थिते विक्षेपशक्तिप्रस्तावगन्धोऽप्यत्र न। प्रकृतिस्वरूपविवेचनं हि अत्र क्रियते। "पराभिध्यानात्तु तिरोहितं, ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ; देहयोगाद्वा सोऽपि" इत्यत्र (सन्ध्याधिकरणे') श्रीभाष्यसेवनेन तत्त्वं स्फुटं भवेत्। अतश्च नेदं वाक्यं निरुक्तार्थगमकमिति विभावनीयम्। एतेन--एतन्मूलको गद्यत्रयविषये योऽयं नूतनो वादः—श्रीभाष्यकारैः गद्यत्रयं न कृतम्, अद्वैतिसम्मत प्रक्रियायास्तत्र स्पष्टत्वात्--इत्याकारकः सोऽप्यसंगतः; बुद्धिभेदजनकश्चेति बोध्यम्। श्रीवत्साङ्कमिश्र-(कूरत्ताल्वान्)—श्रीकृष्णपाद—श्रीमन्निगमान्तमहादेशिकप्रभृतिभिरतिप्राचीनैरेव व्याख्यानात्, अद्ययावत् सर्वशिष्टपरिगृहीतत्वात्, "तमेव शरणं गच्छेत्—'अखिल—' इत्यादिना" इति श्रीभाष्यकारैः नित्यग्रन्थे प्रतीकधारणपूर्वकं शरणागतिगद्यस्योपादानात्, विरोधाभावाच्च। एवं हि स्वच्छन्देन किमपि वदन्त, श्रीभाष्यकारैर्नित्यग्रन्थे शरणागतिगद्यस्य विनियोजनात् श्रीभाष्यकारतः प्रागेव कैश्चित् कृतमिदमित्येव कथं न कल्पयन्ति।

(9) एवं भावरूपाज्ञानभङ्गवादोऽपि न दूष्यः। अज्ञानस्य भावाभावविलक्षणत्वं यैरभ्युपगतम्, तेषां अयं वादोऽनुकूल एवेति स्थिते नायमपि दूष्यः।

(10) एवं पञ्चपादिकादिसम्मतत्वात् मुमुक्षुत्वमेकमेव पूर्ववृत्तत्वेन वाच्यमिति स्थिते साधन चतुष्टयपूर्ववृत्तत्वमपि तैरनङ्गीकार्यमेव। तदिदं पञ्चपादिकावाक्यानुवादपुरस्सरं विस्तरेणास्मदाचार्यैः **परमार्थभूषणे** (पृ. 277) प्रतिपादितम्। वैराग्यमुमुक्षुत्वयोः पूर्ववृत्तत्वेऽस्वरसम्मतिरपि किञ्चिदाकारेणात्र (पृ. 46) आचार्यैः प्रदर्शिता। अतश्च वादोऽयमपि न विशिष्य खण्डनीय.।

(11) एवमविधेयज्ञानभङ्गवादोऽपि न दूष्यः। जरदद्वैतित्वेन परैरपि सम्मतस्य ब्रह्मदत्तस्य मते तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानापेक्षया भावनायाः प्राधान्यस्य स्वीकारात्, अन्ततो ज्ञानस्य विधेयत्व एव पर्यवसानात्।

एवं सूक्ष्मेक्षिकया विमृश्यमाने बहवो वादा न दूष्या इत्येवायाति तथापि समीचीनमुद्रणमस्याः शब्दूषणया अपेक्षितमिति विचिन्त्य, यथा बहवो ग्रन्थाः असारसिद्धान्तस्थूणायमानाः परिष्कृत्यास्माभिर्यैः मुद्रिताः, तद्वदेवास्यापि मुद्रणं चिकीर्षितम्। पूर्वं त्रिवारं मुद्रितेऽप्यत्र बहवो मुद्रणाशुद्धयः सन्ति। तदेतत् इद मुद्रणं—पूर्वमुद्रणानि च युगपत् पश्यतां सुगमम्। 'शक्तौ हस्ति' इति सूत्रमत्र (पृ. 176) प्रसङ्गादाचार्यैरुदाहृतम्। कैश्चित् अत्र, "हस्ती इत्यादीनि पदानि हस्तवत्त्वशक्तिं वदन्ति" इत्यनूदितम्। अत्रानुवादे कियदसामञ्जस्यमस्तीत्यत्र वैयाकरणाः प्रमाणम्। "शक्तौ हस्तिकपाटयोः" (3-2-54) इति पाणिनीयं सूत्रम्। 'आशिषि हनः' (3-2-49) इत्यस्मात् 'हनः' इति वर्तते। "शक्तौ गम्यमानायां हस्तिकपाटयोः कर्मणोरुपपदयोः हन्तेः टक्प्रत्ययो भवति। मनुष्यकर्तृकार्थे आरम्भ।

हस्तिनं हन्तुं शक्त हस्तिघ्नो मनुष्यः । (कपाटं हन्तुं शक्त) कपाटघ्नोर । शक्ताविति किम ? विषेण हस्तिन हन्ति—हस्तिघात ॥" इति काशिकादिषु स्पष्टमिदं सूत्र व्याख्यातम् । एवं स्थिते निरुक्तानुवादस्यात कोऽवकाश ? एवमसमीचीन नुवादान्, अशुद्धमुद्रणञ्च दृष्ट्वा ग्रन्थस्य दोषो मा शकि, येन "मुखम्ब त्यमाषिष्ठा." इति किमपि वक्तुमवकाश स्यादिति कृत्वैव पुनरस्य परिष्कृत्य मुद्रण विहितम् । चण्डमारुतसहितमुद्रणे चण्डमारुतादृता. पाठा मूले निक्षिप्ता । तत्राप्यन्त प्रविश्य विमर्शे बहव. पाठा चण्डमारुतादृता न मूले स्थापिता इति व्यक्तं विदुषाम् । नृसिंहराजीयव्याख्यानसाहाय्येन द्राविडानुवादेन सह मुद्रिते ग्रन्थाक्षरमुद्रणे बहुषु स्थलेषु बहव. शुद्धाः पाठा उपलब्धा । मायाविद्याविभागभङ्गवादमारभ्य मूले एव मायस्ते आचार्यैर्निवेशिता. । शिष्टाना पूर्वशादाना विषये ये पाठभेदाः, ते अत्रैव पृथक् स्थलान्तरे प्रदर्शिता ।

यश्चात्र कश्चिद्वाद.—ग्रन्थेऽत्रानुक्तोपालम्भो बहुलं विद्यते । अत्र प्रतिवादं विकल्पितेषु प्राय कोऽपि अद्वैतग्रन्थेषु कुत्रापि न दृश्यते । अतश्च गन्धर्वनगरवत् काल्पनिकाक्षेपसमाधानमेवात्रेति, स न समीचीन । शतदूषणी किल आनुपूर्व्या, तत्र तत्र वा प्राच्यमतखण्डनप्रवृत्तान् बहून् अद्वैतग्रन्थान् नामनिर्देशं विना खण्डयतीति नेद तिरोहितम् । ब्रह्मोपादानत्वान्यथानुपपत्तिभङ्गवादे (पु 233) पूर्वपक्षप्रकरणपरामर्शात् ज्ञायते—"शरीरिमुखपरमात्माभिधायिभिः सद्ब्रह्मात्मादिभि शब्दै" इत्यादिश्रीभाष्यवाक्यान्युदाहृत्य कैश्चित् भाष्यं खण्डितमिति । के ते ग्रन्थाः ? इत्यद्यत्वे दुर्निरूपाः । कति कृतयो नष्टा., कति वह्निभि भक्षिता, कति अप्रकाशिता इत्यस्य अद्यापि अपरिज्ञानात् । वैराचार्यैः सगुणनिर्गुणश्रुतिव्यवस्थावादे परेःसारमिद्धान्तोपरि कृतस्याऽऽक्षेपविशेषस्य "अनुक्तोपालम्भरूपत्वात्" (पु 231-29) इति समाहितम्—तैरेव प्रामाणिकैरनुक्तोपालम्भ परेषु क्रियते—इत्यङ्गीकर्तुं कथ युज्यते ? वेदप्रामाण्यपरिग्रहानुपपत्तिवादोक्तया (पु. 79), "अत्र च प्रामाण्यादेरप्रयोजका एव केचित् कल्पा मन्दमतिसमोहशमनायोपन्यस्य निरस्ता." इति रीत्या कामं क्वचिदनुक्तानामपि कल्पानामुपक्षेप सम्भावित, तथापि सैव रीति सर्वत्रेत्यभ्युपगमे न किञ्चिदपि प्रमाणम् । जीवन्मुक्तिभङ्गवादे पूर्वपक्षे "यस्य नाहङ्कृतो भाव, इत्यादिभि ब्रह्मविदा कर्मालेपोपदेशश्च जीवन्मुक्तिमन्तरेण न घटते" इति वचनं (पु 145) दृश्यते । अत्र विज्ञानभिक्षुणा सांख्यसारे सप्तमपरिच्छेदे ईदृशानि वाक्यान्यवष्टभ्य जीवन्मुक्तियां साधिता, तेनैव क्रमेण तदुपात्तवचनानां व्याख्यानेन तस्या निराकरणं आचार्यैः क्रियत इति स्पष्टम् । एवञ्च जीवन्मुक्तिविषये न केवलमद्वैतिनां ग्रन्था, अपि तु ये दार्शनिका जीवन्मुक्तिमङ्गीकुर्वन्ति, तेषां सर्वेषामपि स्वकाले स्थिताना ग्रन्था प्रचारिताः सर्वेऽपि समालोचिता आचार्यैरिति स्वीकर्तव्यम् । एष एव न्यायोऽन्यत्र वादेष्वपि । प्रबोधचन्द्रोदयनाटकस्थ वचनमपि हि प्रकरणान्तरेऽत्रैवाचार्यैरुपात्तम् । अदृष्टा अपि कल्पा प्रचारितेष्वद्वैतग्रन्थेषु—आचार्याणां काले ते आसन् इत्येवाऽऽशङ्कीकर्यैर । 'अष्टाचत्वारिंशत बौद्धमेदान्"

इतरमतखण्डनं किञ्चिदिव दरीदृश्यते । आत्रेयरामानुजार्यैः (वादिहंसनवाम्बुदैः) आचार्यमातुले न्यायकुलिशे, श्यामार्याणां श्रुतप्रकाशिकादिषु च वादशैली प्रवृद्धा । विषयं विविच्य, तत्र वादयुक्तपाणन्यायतर्कजालमुद्धरणं विधाय, स्वमते प्रमाणाद्युपन्यासपुरस्सरं आग्रहं विना तटस्थदृष्ट्या वादे प्रवृत्ता एते ग्रन्थाः. तच्छायामनुसृत्य प्रकृत श्रीशतदूषणीग्रन्थोऽपि प्रवृत्त. । तत्त्वरत्नाकराख्यो बृहत्कायो ग्रन्थ श्रीभट्टपराशरपादानां वादप्रस्थाने अतीव प्रसिद्ध । योऽद्यमनूदितांशं विहायाद्यत्वे प्रायो विनष्ट । भगवद्गुणदर्पण एक एव समग्रो ग्रन्थो विराजत एतेषाम् । आपस्तम्बमुनिप्रणीतस्य धर्मसूत्रस्य कश्चिद्भागोऽध्यात्मखण्डद्वयत्वेन प्रसिद्ध, यस्य व्याख्यानं भट्टपराशरपादैर्विरचितम्— 'अध्यात्मखण्डद्वयविवरणम्' इति । एव सनत्सुजातीयस्यापि भाष्यमभाष्येनै । एतद्ग्रन्थद्वयमपि आचार्यैर्न्यायसिद्धाञ्जनादिषु तत्तच्छ्लोकोदाहरणप्रदर्शनपरत्वे न दृश्यते । अप्पयदीक्षितेन्द्रसमकालिकै पादुकासहस्रव्याख्यातृभि भारद्वाज-श्रीनिवासाचार्यैः स्वकीये न्यायपरिशुद्धिव्याख्याने तत्त्वरत्नाकरग्रन्थात् कियानिव भाग पूर्वैरनुदृष्टो गृहीत । तथाहि- प्रत्यक्षाध्यायप्रथमाह्निके (पृ. 149) 'सर्वा अपि गोव्यक्तय इतरव्यावृत्ता. सास्नादिमत्त्वात्' (इति व्यतिरेक्यनुमानमनूद्य,) 'भेदो लक्षणाधिकोऽनधिको वा' (इति विकल्पमभिप्रेत्य क्रमेण दूषणमुक्तमित्यर्थः)' इति, तथा, अनुमानाध्याय चतुर्थाह्निके (पृ 328) 'अनुमानप्रामाण्यात्' (इति उत्तरग्रन्थाविरतम्) इत्यादिकं न्यायसारे काशीमुद्रणे द्रष्टव्यम् । स एव महत्तरो महात्मना ग्रन्थोऽतिसमीपे एव काले विनष्ट इति किं ब्रूमो दैवचेष्टितम् । तदिदमनुचिन्त्य 'करस्थं न कण्ठगतम्' इति न्यायेन विषीदन्ति विद्यारसिका इत्यलम् ।

यद्यपि नीतिमालायामपि नारायणार्यैः अद्वैतिनां लक्षणानपि पक्ष विमृष्टा । तथापि नारायणार्या एते यादवप्रकाशमतानुयायिन इति केचित् । तत्र निदानं तु—यतो ब्रह्मणः ईश्वरस्य च एते भेदमभ्युपयन्ति । किञ्च, "सूर्याद्यस्तत्प्रवृत्तयधि यतिकरवशत" (श्लो. 65) इत्यत्र सर्वार्थसिद्धौ "एतेन, त्रिविधा प्रकृति, काल परमाकाशोऽव्यक्त च' इति केषाञ्चित् कल्पनाऽपि निरस्ता" इति आचार्यैरभिहितम् तदत्र नीतिमालायां (पृ 39) तथैव विमर्शं दृश्यते । क्वचिदंशे, यद्वा भूयस्स्वंशेषु असत्सिद्धान्तसमतप्रमेयनिरूपणादिकमेभिः कृतमित्यत्र न विवाद, तथापि यथावदालोडने क्रियमाणे सहृदयहृदयमेव प्रमाणम् । किं बहुना, "प्रकृतेरेवाक्षराख्य परिणतिविशेषः ईश्वरस्य मुक्तानां च भोगस्य नमिति केचिद्वदन्ति; तत्तिरासार्थमिह प्रधानपुरुषाभ्यां पश्चात् परमपदस्य पृथगुपादानम्—" इत्यादिना स्तोत्रभाष्ये (श्लो 17) आचार्यैर्योऽयं पक्ष उपक्षिप्तो यादवप्रकाशीयत्वेन, स इह साक्षात्नीतिमालायां (पृ. 32) दृश्यते । एवं 'शुद्धस्याशुद्धस्यैकम इति—" (श्लो. 206) इत्यत्र सर्वार्थसिद्धिरप्यत्रानुसन्धेया । तात्पर्यचन्द्रिका-निक्षेपरक्षादिपरिशीलनेन नीतिमालाकर्तारो नारायणार्या यादवानुयायिन एवेति मुक्तकण्ठं वक्तुं शक्यते । एवमस्माभिरिह निरूपणात् "नारायणार्याः भगवद्रामानुजमतानुसरणशीलाः" इति यत् परैरुच्यते, तत्र दोषावेत्यात्मा तावत् । यद्वा, मुक्तौ जीवविभुत्ववादि-

वरदविष्ण्वाचार्याणां, आकाशनित्यत्ववादिनां पराशरभट्टारकाणां च विषये या स्थितिः सैवात्रा-पीति सन्तोष्टव्यम् । श्रीभाष्यप्रमेयसंग्रह-तत्त्वसार-प्रमेयमालादिनिरुपमग्रन्थजातैः स्वसिद्धान्त-पोषकाः **श्रुतप्रकाशिकायाः** साक्षात् कर्तारः (एषा व्याख्यानघोरण्यैवानुपूर्व्या श्रुतानामर्थानां प्रकाशनेन 'श्रुतप्रकाशिका' इति अन्वर्थनाम्ना **सुदर्शनसूरिभिः** प्रकाशिता) त एते 'नडादूर्-अम्मल्' इति प्रसिद्धाः **वात्स्यवरदाचार्याः** विशिष्य परमतं समग्रं निरस्तवन्तः । तेषां वादप्रणाल्यपि सामानाधि-करण्यवादादौ सुतरां हृदयङ्गमा विदुषाम् ।

एवमत्र प्रदर्शितया रीत्या तत्रतत्र क्वचित् स्थलेषु विशिष्टाद्वैत-अद्वैतग्रन्थेषु परस्परं खण्डने प्रवृत्ते आनुपूर्व्या श्रीभाष्यखण्डने व्यापृताः परे । महासिद्धान्ते ये विषया भाष्यकारैर्निरधारिषत, तेषां प्रत्येकं साक्षात् परम्परया वा खण्डनेन बहवो ग्रन्थाः प्रणीता इति अत्र शतदूषण्यामेवानुवादेन ज्ञायते । परं के ते ग्रन्था इति नामत्वेन निष्कृष्य वक्तुं पार्यते । इदमत्रावधेयम्—**न्यायकुसुमाञ्जलि**-खण्डनाय प्रवृत्तमपि खण्डनखण्डखाद्यमन्ततः श्रीभाष्यखण्डने एव पर्यवस्यति । तदनुयायिभि-श्चित्सुखाचार्यैः प्रणीता अपि ग्रन्थाः क्वचित् साक्षात्, क्वचित् अपदिश्य च श्रीभाष्यखण्डका एवेति तदवेक्षिणां स्फुटमेव । एवं अत्रापि बहुषु ग्रन्थेषु अद्वैतिभिरास्माकः पक्षः प्रतिक्षेप्तुमारब्धः । सहजमेतत्—स्वसिद्धान्तस्थापनप्रयासः सर्वेषामिति । यदा तु श्रीरङ्गदिव्यक्षेत्रेऽध्ययनोत्सवप्रकरणे **कृष्णमिश्रेण** तत्पौत्रेण वा तन्नामकेन भक्तविग्रहाणां प्रतिष्ठार्चनादिविषये वैमत्यमुद्भाव्य अस्मन्मत-स्योपरि वादकोलाहलः प्रकटितः, तदा तत्र यैः 'विष्वग्व्यापिन्यगाधे यतिनृपतिवचस्सम्पदेकार्णवेऽस्मिन् श्रद्धशुद्धावगाहे शुभमतिभिरसौ वेङ्कटेशोऽभिषिक्तः' इत्युक्तरीत्या विजयार्थमभिषिक्ताः, इयमपि भगवल्लीलेति तेषामाज्ञामनुपालयन् आचार्यः काञ्चीतः त्वरितं श्रीरङ्गनगरीमासाद्य सप्तरात्रं तैरसाकं वाद-केलीं विहृत्य यथापुरमालये भगवतां तद्भक्तानां च प्रतिष्ठार्चनादिकं निर्वर्तितमिति विदितमेवैतत् । वृत्तान्तोऽयं श्रीरङ्गे आलये शिलाशासनरूपेणाद्यापि विद्योतते । तत्र वादावसरे कृष्णमिश्रैः, तदनुयायिभिश्च आक्षिप्तानां यत् समाधानमाचार्यैर्विहितम्—तदेव शतदूषणीग्रन्थत्वेन परिणतमिति वदन्ति ।

इयं च शतदूषणी स्वनाम्नैवात्र शतं वादा आसन् इति ज्ञापयति । तत्त्वटीका-परमतभङ्गादिषु आचार्यैरेवास्य प्रस्तावात् पूर्णा शतदूषणीति सम्भाव्यते । अद्य तु षट्षष्टिरेव वादा विद्यन्ते । बहूनामाचार्यग्रन्थानां अन्तेवासिनवधानदाक्षिण्यमिव अत्रापि अन्ते केचन वादा लुप्ता इत्येव स्वरसतोऽ-ङ्गीकार्यम् । केचित्तु—सप्तषष्टितमवादमारभ्य **पूर्णब्रह्ममतखण्डनम्** अन्ततस्तेषामपि जीवेश्वरभेदाभ्युप-गन्तृत्वात् वैष्णवत्वेन पक्षपाताच्च ते वादाः तेषामभ्यर्थनया विनाशिता आचार्यैरेवेति वदन्ति । तदसारम् । एवं चेत् चतुष्षष्टितमो यतिलिङ्गभेदभङ्गवादोऽपि नाशितः स्यात्, यतः तुल्याचारात् प्रसङ्गात् तेषामपि स वादः खण्डनं भवति । 'तत्सन्निकृष्टमपि वा मतमाश्रयन्त' इति तु सम्प्रदायभिप्रायकमेव । जगत्-सत्यत्ववादिनः सर्वेऽपि सन्निकृष्टा एव । किञ्च अधिकरणचिन्तामण्यादिषु (श्लो 54) शतदूषणी पाठा ।

परसम्मतेषु अत्रोपलभ्यमानेष्वदृष्टाना खण्डनं उपरितनवादेषु स्थितं स्यादिति मन्यन्ते । जीवन्मुक्तिखण्डन-मुपलब्धेषु न दृश्यते, तादृशमुपरिस्थितं स्यादित्यूहे न दोषं पश्यामः ।

उपलब्धेष्वेव वादेषु बहुत्र पाठभ्रंशो विद्यते । तद्यथा—

(1) तत्र प्रथमं तावत् विविदिषासाधनत्वभङ्गवादे (6) 'विविदिषासाधनत्वेनैव यज्ञादिकं विधीयते, न तु वेदनसाधनत्वेन, वस्तुविरोधात' इति परैरभिहिते सति, वस्तुविरोध पञ्चधाऽऽचार्यैर्विकल्प्यो दूषणाय । तेषु पञ्चमपक्षस्य 'अन्यो वा कश्चित्' इत्यस्य यतो दूषणं न दृश्यते ततस्तत्र लोपः सम्भाव्यते । [ईदृशा विचारा अस्माभिः चरित्र टिप्पणेऽन्यत्रापि निरूपिता एव सुखसंग्रहाय अत्र विलिख्यन्ते केचिन्नूतना अपि— इत्यवधेयम् ।]

(2) नवमे कथानधिकारवादे पूर्वपक्षानुवाद एव दृश्यते । तत्राप्यन्ते पूर्वपक्षांशानुवादोऽपि नष्टः । अत्र प्रमाणं तु मद्रनगरस्थ राजकीयहस्तलिखितकोशालये 425 इति संख्याके तालपत्रे, अत्र वादान्ते किमप्यलिखित्वैव तालमेकं निक्षिप्य लुप्तज्ञापकचिह्नञ्च कृत्वा पूर्वं उपरितनो वादो विलिखितः । किञ्च नृसिंहराजीयव्याख्याने इममेव अन्ते लोपपक्षः समर्थितः । एवम्, प्रतिवादं परिदृश्यमानस्य 'इति कवितार्किकसिंहस्य....' इत्यादिवाक्यस्यात्र तालेऽदर्शनमपि बोध्यम् । कथं तर्हि चण्डमारुते स्थितस्यैव पाठस्य सिद्धान्तत्वेनापि समर्थनमिति चेत्—'स्वरूपकथाकिरैव पराक्रिया' इति न्यायेन कथञ्चिल्लब्धमिति ज्ञेयम् । अत्र विषये परमार्थभूषणे, अत्रापि टिप्पणेऽस्मदाचार्यैर्विस्तरेण यत् लिखितं तत्सर्वमवधेयम् । चण्डमारुताशयश्च सत्संप्रदायाचार्यैः परमहंसपरिव्राजकाचार्यैः परपक्षनिराकृति-भेदसाम्राज्याद्यनुपमसद्ग्रन्थ-रत्ननिर्माणप्रकाशितवैदुष्यैः श्रीमद्भिः **रङ्गरामानुजमहादेशिकै**राभिः कारिकाभिरदर्शि—

"वादोऽयं पूर्वपक्षोपन्यसेनैव समापितः ।
वादाधिकारराहित्यसूचनाय परस्य तु ॥ १ ॥
नाधिकारः कथायां स्यादिति मिथ्यात्ववादिनः ।
कथानधीकारकथा तेन साकं कथं भवेत् ? ॥ २ ॥
सिद्धान्तकथनाभावाच्छङ्केयं हि निरस्यते ।
पूर्वपक्षे न दोषोऽयं तेनास्मान् प्रति तत्कृते ॥ ३ ॥
सत्त्वोपगमहेतूना चतुर्णामविचालनात् ।
शङ्कानां परिहारस्याप्यत्रैवान्तर्निवेशनात् ॥ ४ ॥
सत्त्वानभ्युपगन्तॄणां कथायां नाधिकारिता ।
इत्याशय इहोन्नेयो विद्वद्भिर्वीतमत्सरैः ॥ ५ ॥" इति,

"**कथकयोः**" (पु. 4९-10) इत्यादिका सर्वाऽप्युक्तिः सत्त्वाभ्युपगमवादिनं सिद्धान्तिनं प्रति तदनभ्युपगन्तुर्मायावादिन इति ज्ञेयम् ।" इति चान्वग्राहि ।

(९) एव दृश्यत्वानुमाननिरासवादे (१५), 'विमत मिथ्या दृश्यत्वात्' इत्यनुमाने दृश्यत्वरूपो हेतु पञ्चधा विकल्प्याचार्यैर्निराचिकीर्षित । तत्र दृग्व्यतिरिक्तत्वरूपचतुर्थविकल्पनिरासमध्ये एव वादो निरतो दृश्यते । विकल्पनेषु पक्षेषु पञ्चमपक्षस्य, "अथवाऽन्यत् किञ्चित्" इत्यस्य स्पर्श एव नास्ति । अतश्चि न्त्यतेऽत्र वादेऽपि अन्ते कियानपि भागो स्थितविनष्ट इति । अत्र विषये व्याख्यातारस्तूष्णीका एव ।

(4) एव ज्ञातृत्वाद्यासमङ्गे (27 वादे), 'क्रियाशक्तिमान् अहङ्कार व्यञ्जकस्वभावत्वात् दर्पण इव स्वनिष्ठतया मुखम् स्वक्रियात्मनाऽनुभूतिमभिव्यनक्ति" इति परेषा वाक्ये, 'व्यञ्जकस्वभावत्वात्' इति हेतु सप्तधा विकल्प्याच यैर्दुदूषयिषित । तत्र सप्तमपक्षदूषणभागो विनष्ट इत्यसदाचार्या । "पूर्वोत्तरपरिशीलनेन 'स्वरूपव्यर्थक्रियैव पराक्रिया' इति सुगममिति तदुपेक्षा वा" इति पक्षान्तरमप्य सदाचार्या अभ्यधु ।

(5) एवमत्रैव वादे, "आत्मा ज्ञातृत्वादिरहित निर्विकारत्वात्' (पु 128) इत्यादि- पूर्वपक्षदुक्तहेतुषु, "प्रत्यक् त्वात्", "आत्मत्वात्' इत्यनयोर्हेत्वोर्दूषणमत्र न दृश्यते । अतोऽप्यत्र वादे मध्ये अन्तेऽपि लोप सम्भाव्यते । विचक्षणा प्रमाणम् ।

(6) निष्प्रपञ्चीकरणनियोगवादे (46) सपरिकरनियोगासिद्धि परपक्षे आपादयितुकामैराचार्यै मीमासकरीत्या नियोगविषये, "नियोगवाक्यार्थवादिना नियोग, नियोज्य, तद्विशेषणम्, विषय, करणम्, इतिकर्तव्यता, प्रयोक्ता च वक्त य" (पु 215) इत्याक्षिप्य क्रमेण तेषामसम्भवप्रदर्शनावसरे, अन्ते प्रयोक्तृविषये न दोष उद्भावित, ततोऽपि तद्विषयकोऽश प्रच्युत स्यादित्यूह्यते ।

अत्र ग्रन्थे (पु 19-10) 'फलोपकार्यङ्गतया श्रवणादिविधित्सयम्' इति पाठ इति, श्लोकार्थ मिदमिति च केचित् । एवम्, शब्दजन्यप्रत्यक्षमङ्गवादे (81-18), "तद्वाक्यगोचरश्रावणप्रत्यक्षवत्" इति पाठ इति न्यायपरिशुद्धिव्याख्या न्यायसार पु 88) दर्शनादवगम्यते । तत्रैव वादे (40 पु- 3-पं) 'श्रूयते—'योगो द्वितीयमभिवीक्षणाय' इति । 'चक्षु' इत्यनुषज्यते । रामायणे च" इति पाठ इत्यपि न्यायसारे (पु 89) स्पष्टम् ॥ तथा (पु 113-1) प्रतिपुरुषमिति श्लोके, "प्रतिनियत मनेका प्रत्यवस्थ विचिन्त्या." इति पञ्चकालपद्धतौ (श्रीमन्तमालघट्टस्वाम्याह्निके गात्रवर्णन- प्रकरणे) पाठ । तथा (पु 185-28) तन्त्राचार्यैरित्यत्र तत्र आचार्यैः इति केचित् पाठमुन्नयन्ति । मीमासकैरपि भावान्तरा भावान्तराभाववादस्य न्यायकुलिशे स्थापितत्वात्र विवक्षेति तेषामाशय । मीमासकैरपि भावान्तरा भाववादाङ्गीकारात् स्थिरमेव पाठ रोचयन्ते परे । एवम् (पु 224-17) नास्त्येव इति वाक्य श्लोकरूपमिति उत्तरार्धे एकद्व्यक्षरलोप स्यादिति च भाति । यथा—"नास्त्येव वस्तुत कश्चिदधिकारी तथापि सन् । इव भातीति तस्य मुमुक्षा विशेषणम् ॥" इति । तथा, (पु 270-22) गन्धर्व भावितेति वाक्यमपि श्लोकरूपमेव स्यात् । यथा—"गन्धर्वभावितनयैरात्मत्वेऽप्यनिद परै । वाक्यै परमहसस्य न त्वदिष्टमिदा ॥" इत्यादि ।

एव सूक्ष्मेक्षिकया विभावनेऽन्यत्रापि स्यात् । एवं द्वितीय-षोडश-एकपञ्चाश-पञ्चपञ्चाश-अष्टपञ्चाश-एकोनषष्टितम-षष्टितम-पञ्चषष्टितमवादेषु मङ्गलादर्शनं प्रारम्भेऽपि मङ्गलश्लोकानां स्थितानां विनष्टत्वं ज्ञापयति । आचार्यैर्हि प्रतिवादं वादार्थसङ्ग्राहको मङ्गलश्लोको नियमेन क्रियते । तत्र व्याख्यानेष्वपि, "श्लोके एतेन पदेनायमंशो व्यञ्जितः" इत्यादिकं नियमेन व्याख्यातम् । अतस्समञ्जसैवेयमुत्प्रेक्षा—यत् स्थितानां नाश इति । क्वचित् वादे (44) योऽयं मङ्गलश्लोकः, "सत्त्वानीव विरुद्धजातिजनुषा सिद्धानि सिद्धाश्रमे—" इति, सः सगुणनिर्गुणश्रुतिव्यवस्थावादे द्विपञ्चाशे एव सङ्गतः । तत्रैव मुद्रितश्च पूर्वैः । अस्मदाचार्यैस्तु तिरोधानानुपपत्तिवादेऽस्यासांगत्यं मन्वानैर्मुद्रणं न विहितम्, पुनरुक्तं चोत्तरत्र स्यादिति ।

इयं च शतदूषणी सम्पूर्णाऽऽसीदित्यत्रान्यान्यपि कारणानि सन्ति । (1) जीवन्मुक्तिभङ्गवादे (31) "शरीरादिमिथ्यात्ववर्णनदूषणमपि विस्तरेणान्यत्र द्रष्टव्यम्" (पु. 145) इत्यभिहितम् । तच्च यद्यपि दृश्यत्वानुमाननिरासवादे मिथ्यात्वदूषणेनापि संगतम्; अथापि विस्तरेण शरीरादिमिथ्यात्वस्य तत्र दूषणाभावात् पृथक् कश्चित् वाद आसीदिति केचित् । (2) एवं तत्रैव वादे, 'न ह वै सशरीरस्य सतः—' इति श्रुतिवाक्यमुपादाय, "अत्र अशरीरत्वञ्च कर्माधीनशरीरवैधुर्यमिति अन्यत्र स्थापितम्" (पु. 147) इत्युक्तम् । अत्रापि पूर्वोक्तन्यायात् वादान्तरसद्भावसूचकमिति प्रतीयत इति केचित् । (3) जीवाज्ञानभङ्गवादे (40), 'अन्तःकरणप्रतिबिम्बाद्यसंभवस्य अन्यत्र प्रतिपादनात्" इत्युक्त्या एतद्विषये वादान्तरसद्भावः सूच्यते । नह्युपलब्धेषु वादेषु विचारोऽयमस्ति । (4) अधिकरणचिन्तामणौ 'स्फुरत्यात्मा-' (श्लो. 481) इत्यत्र शतदूषणीप्रस्तावो वर्तते । तत्र मुक्तौ, "असङ्कुचितब्रह्मानुभवरूपज्ञानस्य पूर्वावधिसद्भावेऽपि उत्तरावधिर्नास्तीति कल्पयामः" इत्युक्त्वा, "विस्तरस्तु शतदूषण्यामेव द्रष्टव्य" इत्यभिहितम् । एतेन ज्ञायते मुक्तानन्दानुभवस्य नित्यत्वसाधनार्थं वाद. कश्चित् स्यादिति । उपलब्धेषु वादेषु एतत्प्रस्तावाभावात् । (5) एवम्, 'आत्मन्येवं-' (श्लो. 54) इत्यत्राधिकरणचिन्तामणौ 'अत्र चतुस्सूत्र्यां सम्यगर्थावबोधाय प्रमेयसंग्रहपरिश्रमशालिभिर्भवितव्यम् । अवलोकनीया च नियमनमाचार्यकृता शतदूषणी ।' इत्युक्तम् । अत्र चतुस्सूत्रीविषये शतदूषण्यां वादादर्शनात् उपरि जन्माद्यधिकरणादिविषयेष्वपि विस्तरेण केचन वादाः स्थिताः विनष्टाः स्युरिति सम्भाव्यते । यद्यपि उपलब्धेष्वपि मे परमते सूत्रस्वारस्यभङ्गवादे जन्माद्यधिकरणादीनामपि किञ्चिदिव प्रस्तावो विद्यते ; तथापि न पृथग्वादसद्भावस्यैतन्निषेधकम् । यतोऽत्रैव वादे, 'आत्मेति तूपगच्छन्ति' इति सूत्रविचार प्रस्तुत्य 'अत्राप्यधिकरणे वक्ष्यति' इति यदभिहितं–तेन वादोऽयं जिज्ञासाधिकरणे स्थित्वा प्रवृत्त इत्यस्यैव गमकम् । एवमेवाभिमत्यास्मदाचार्यैरत्र टिप्पणमपि तथैवारचितम् । अतश्चाद्योपलभ्यमाना वादाः सर्वेऽपि जिज्ञासाधिकरणभाष्यविषयका एवेति स्पष्टम् । प्रसङ्गं तु अपशूद्राधिकरणप्रकृत्यधिकरणादयोऽपि क्वचिद् वादेषु परामृष्टा इत्येव न्याय्यम् । 'तथाप्ययमेवार्थोऽन्यतः प्रपञ्चयिष्यते' इति स्पष्टमेव चा·

चार्यैरभिहितम् । उभयलिङ्गाधिकरणेऽधिकरणचिन्तामणौ, 'अत्र वक्तव्यमशेषमपि तत्त्वमुक्ताकलाप व्याख्याने तत्त्वटीकादौ च द्रष्टव्यम्' इति दृश्यते । अत्र प्रसक्तो विचार सर्वार्थसिद्धौ (श्लो. 201) यद्यपि दृश्यते, तथापि न तत्त्वटीकायाम् । कुमारवेदान्ताचार्याणां समये तत्त्वटीकाग्रन्थ पूर्णोऽस्यासीत्, यद्वा, उभयलिङ्गाधिकरणपर्यन्तं वाऽऽसीदित्येव स्वारसतः प्रतीयते । अद्य तु जिज्ञासाधिकरणमध्य एव विच्छिन्नोऽयं ग्रन्थ.– इति सर्वविदितम् । ततश्च तत्त्वटीकावत् शतदूषण्यपि पूर्णा सन्ती वासिनामालस्यादिवशात् लुप्तेति युक्तम्—इत्यलं नष्टग्रन्थकारणपरामर्शेन ।

अथात्र ग्रन्थे वादप्रतिपाद्यानां विषयाणां प्रस्तावः किञ्चिदिवोच्यते । आदितः अष्टमवादपर्यन्तं श्रीभाष्यलघुसिद्धान्तस्थापितानां प्रमेयाणां व्याख्याभूतं एकं प्रकरणम् । तत उपरि स्वरूपशिष्टिमवाद पर्यन्तं श्रीभाष्यमहासिद्धान्तस्थापितानां व्याख्यानामिति सर्वविदितमेव । 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति सूत्रे यद्यप्यथशब्दव्याख्याभूतस्य आनन्तर्यार्थिकस्य कर्मविचारानन्तर्यस्य प्रथमं वक्तव्यत्वेऽपि अध्यात्मशास्त्रारम्भे ब्रह्मनिबन्धनं समुचितमिति मत्वा सर्वप्रथमतः ब्रह्मशब्दवृत्त्यनुपपत्तिवादः प्रस्तुतः । अनन्तरं जिज्ञासापदव्याख्याभूतो जिज्ञासानुपपत्तिवाद । ऐकशास्त्र्यसमर्थनवादमारभ्य साधनचतुष्टयपूर्ववृत्तत्वभङ्गवादपर्यन्तं लघुसिद्धान्तविवरणात्मका वादाः । अथ महासिद्धान्तस्थापनप्रवृत्तेष्वपि उपरितनवादेषु श्रीभाष्यानुपूर्व्येण विषयेषु शोध्यमानेषु—यत्र प्रासङ्गिकमन्यदपि प्रस्तुतम्—तदपि निरूपणीयमव शादापतितम् । तदवसरसङ्गत्या परीक्ष्य पश्चात् प्रस्तुतक्रमेण विषयाणां विवेचनं क्रियते इति ज्ञायते । तदिदं सर्वमनुचिन्त्य सदाचार्यैरेवमुक्तम्—'सन्मात्रग्राहित्वप्रत्यक्षभङ्गात् द्वादशादनन्तरमेव सप्तचत्वारिंशो विकल्पाप्रामाण्यभङ्गवादो घटयितुं शक्यते । पञ्चमात् बाधितानुवृत्तिभङ्गवादादनन्तरं जीवन्मुक्तिभङ्गवाद एकत्रिंश ; पञ्चत्रिंशात् तिरोधानानुपपत्तिवादात् पूर्वं एकोनविंशो ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरासवादः, चत्वारिंशो जीवाज्ञानभङ्गवादश्च । पञ्चाश शास्त्राधिकारिभङ्गवाद अष्टमात् साधनचतुष्टयपूर्ववृत्तत्वभङ्गवादादुपरि— इत्येवं बहु तर्कयेम ।' इति । एव क्रमविपर्यासोऽपि लेखकप्रमादादिवशात् क्वचित् सम्भाव्यत एव इत्यप्याहु । युक्तं चैतत् । अहमर्थात्मत्वसमर्थने (26वादे), 'ज्ञातृत्वदुःखित्वाध्यासात् सर्वमुपपद्यते इति चेन्न—तदध्यासप्रलापानामन्यत्र उत्सारितत्वात्' (पु. 123) इत्युक्तम् । अत्र सोऽयं विषय उत्तरत्र वाद एव भविष्यति । एवं सति, 'उत्सारितत्वात्' इति भूतकालनिर्देश तस्य वादस्य पूर्ववृत्तत्वं ज्ञापयतीव ॥ एवमन्यत्रापि ग्राह्यम् । जीवेश्वरैक्यभङ्गवादे (पु.170), 'अनन्याधिपतिः' इति सौत्रपद निर्वचनावसरे पूर्वपक्षमध्ये, 'यदि तु न कस्यचिद्वश्यो मुक्त इत्येवमादिव्यपदेश. स्यात्.........न त्वधिपतिरहित इति ।' इति यद्वाक्यं मुद्रितपुस्तकेषु दृश्यते– तत सिद्धान्ते वर्तितव्यम्, तत्रैवास्य सङ्गत्वात्—इत्याशयेनास्मदाचार्यैरत्र टिप्पणे यद् विमृष्टम्, तदप्यत्रानुसन्धेयम् । तालेऽपि पाठविपर्यासः स्थलान्तरे पत्रस्यैकस्य निक्षेपादिश्च सम्भावित एव । पूर्वपक्षरीत्यैव स्थितस्य यत् समर्थनं द्राविडानुवादके. कृतम्–तदु यथाश्रुतग्राहिणां चित्तरञ्जनाय स्यात् ।

एवं बहुत्र पाठविपर्यासोऽपि यथावसरं विमृष्टोऽत्र । पञ्चपञ्चाशवादस्य, 'कार्यान्वयानुपपत्तिवादः' इति स्पष्टं तद्विषयपरामर्शिनाम् । 'कार्यानुपपत्तिवादः' इत्येव ग्रन्थाक्षरमुद्रणे सचण्डमारुतमुद्रणेऽपि दृश्यते । एवं स्थिते, 'कार्यान्यथानुपपत्तिवादः' इति कैश्चिन्मुद्रणम्, नूनं पूर्ववादयोर्द्वयोः (ब्रह्मोपादानान्यथानुपपत्तिभङ्गवाद – मायोपादानान्यथानुपपत्तिभङ्गवादयोः) अनुपपत्तिवाद दर्शनमूलकं लेखकप्रमादपतितमित्येव प्राज्ञाः । एवं पदेपदे सुबहु समीक्ष्य युक्तियुक्तान् पूर्वोद्धृतान् समीचीन् पाठान् कथञ्चिदुपलभ्य मुद्रणमिदमाचार्यैर्निर्वृत्तमिति परीक्षकैर्विभाव्यम् । निदर्शनार्थमेकं प्रदर्श्यते । निर्विशेषविषयकनिर्विकल्पकभङ्गवादमङ्गलश्लोके (पु. 59), 'सम्प्रज्ञातस्थितिमधिगते निर्विकल्पे समाधौ' इति पाठो दृश्यते । अत्रास्मदाचार्यैरधिगते इत्यस्यासामञ्जस्यं मन्वानैः, 'अतिगते' इति पाठ उत्प्रेक्षितः । प्रसङ्गात् यदा वयं हंससन्देशमाराधादिनीं (श्रीपरमहंसेत्यादि श्रीपरकालमहास्थानी निर्वाहकश्रीकृष्णब्रह्मतन्त्रस्वतन्त्रपरकालमहादेशिककृतां 2-22 श्लोकव्याख्यां) दृष्टवन्तः- तदा तत्र तैरेवमेव, 'अतिगते' इति शुद्धं पाठमनूदितं दृष्ट्वा नितरां हृष्टान्तरङ्गा अभूम । सम्प्रज्ञातासम्प्रज्ञातरूप विधाद्वयेन समाधिं विभज्य, तत्र असम्प्रज्ञातस्य निर्विकल्पकत्वेन वर्णनं योगशास्त्रेषु स्फुटम् । अत्र अतिगतत्वम्=संप्रज्ञातव्यतीतत्वमिति । एवं वस्तुस्थितौ सत्यां तद्वैपरीत्यार्थकस्य, 'अधिगते' इति पाठस्य कोऽत्रावकाशः । एवमेव शुद्धः पाठो गूढार्थसंग्रहेऽपि (श्रीमदभिनवरङ्गनाथब्रह्मतन्त्रस्वतन्त्रपरकालयतीन्द्रैः कृते) श्रीभाष्यव्याख्याने (पु. 80) दृष्टः । एवमन्येष्वपि शोधनेषु सामञ्जस्यं पण्डितैः स्वयमूह्यम् । एतदभिप्रेत्यैव पाठशोधनेऽस्मत्परमाचार्यैः श्रीरङ्गरामानुजमहादेशिकैः सोपपत्ति प्रदर्शितानां पाठान्तराणामप्यत्र स्थलान्तरे क्रमेण मुद्रणं विहितम् । सतृणाभ्यवहारं न खलु रोचयन्ते मनीषिणः ।

ब्रह्मशब्दस्य निर्विशेषवादे मुख्यवृत्तत्वं नास्तीति प्रथमे वादे साध्यते । अत्र (पु. 5) सहेम इति परस्मैपदं प्रयुक्तम् । धातोरस्यात्मनेपदित्वात् कथमेतत् संगच्छते ? इत्याक्षिपन्तः, "सहते शस्त्रसम्पातं सहति श्रममाहवे । उत्साहयति तच्चित्तमपि जेतुं शचीपतिम् ॥" इति शाब्दिकोदाहृतां प्राचीनां कारिकां दृष्ट्वा शमनीयाः । एवं (4 पुटे) शास्त्रज्ञैरित्येतत् वैयाकरणाभिप्रायकम् । महाभाष्ये ऋलृक्सूत्रे यदृच्छाशब्दोऽपि स्वरूपनिमित्तकः शिक्षितः । (पु. 11) न हि क्रिया तच्छक्त्यपूर्वाणीत्यत्र, "क्रिया तच्छक्तिर्वा किमपि तदपूर्वं पितृसुरप्रसादो वा कर्तुः फलद इति रङ्गेश कुदृश । त्वदर्चेष्टपूर्ते फलमपि भवत्प्रीतिजमिति त्रयीवृद्धास्तत्तद्विधिरपि भवत्प्रेरणमिति ॥" (श्रीरङ्गराजस्तवे 2-20) इति भट्टपराशरपादानां श्लोकोऽत्र विवक्षितः ।

ऐकशास्त्र्यसमर्थनवादे (पु. 14) अत एव सेश्वरमीमांसापक्षोऽपि नातीव विच्छिन्नः इत्यत्र, "वेदसम्प्रदाय. सर्गान्तरवेदापेक्ष एव—इति सेश्वरमीमांसापक्षः" इति आत्मतत्त्वविवेकवाक्यमिह विवक्षितम् ॥ विविदिषासाधनत्वभङ्गवादे (पु. 27-3) कुर्वद्वाय(!)मकुर्वद्वा इति कारिकोपात्ता । तस्या आनुपूर्वी त्वेवम्—"कुर्वद् कार्यमकुर्वद्वा कारणं तत्कुतो भवेत् । कुर्वच्चेदनवस्थानं

अकुर्वत्य(रुश)नवस्थिति ॥" इति । उपरि कार्यानुपपत्तिभङ्गवादे (पु 245-8) उपात्त एतत्समानार्थक, "न चेदुत्पत्तिरुत्पत्ते —' इति श्लोकोऽत्रानुसन्धेय । परमतभङ्ग - अधिकरणचिन्तामण्यादिषु (श्लो 249) कुर्वत्कार्यमित्येव पाठ ।

शब्दज-प्रत्यक्षभङ्गवादे पूर्वपक्षे (पु 81), "स्वाध्यायचक्षुः-" इत्युपात्तं वचन श्लोकरूपम् । "स्वाध्यायचक्षुरुदैकमस्य योगो द्वितीयमभिवीक्षणाय । अध्ययनमननयनेऽस्य द्रष्टा न मांसचक्षुरभिवीक्षते तम् ॥" इत्यानुपूर्वी । ततश्च नेद वचनद्वयम् । स्तोत्रभाष्यमत्र (श्लो, 16, 30) द्रष्टव्यम् । अत्रैव वादे सिद्धान्ते (पु 86) अयमत्र सग्रहश्लोकः इत्युक्त्वा त्रय श्लोका पठिता । अन्ते च इतिकरण दृश्यते । तेनान्यदीया कारिका एता इति इमे संग्रहश्लोकाः इति बहुवचनान्तपाठ स्यादिति च सम्भाव्यते । एतद्वादार्थनिष्कर्षाय उपरि (पु 186) प्रत्यक्षशास्त्रविरोधपरिहारवादे आचार्यैरेव पठितौ "न शब्दजन्य प्रत्यक्ष प्रत्यक्षत्वात् यथेतरत् । व्यवस्थाभञ्जने तु स्यात् सर्वमानेषु सङ्कर ॥ अन्त्यप्रत्यक्षवेद्य तु ब्रह्म चेत् अधिकान्वितम् । सविशेषत्वमेव स्यात् न चेत् प्राग्वच्च सस्मृति " इति श्लोकौ अनुसन्धेयौ ।

साधनचतुष्टयपूर्ववृत्तवादे (पु 42-18) कर्मसाद्गुण्यार्थमिह चिन्तेत्यत्र, "जया जुहुयात् कर्मसाद्गुण्यार्थम्" इतिवद्प्रयोग इति पर्यैव्याख्यात तदत्र विवक्षितम् ॥ निर्विशेषविषयकनिर्विकल्पकभङ्गवादे (पु 64-1) रूपरसगन्धेत्यादिवाक्य बौद्धैकदेशिन इति सर्वार्थसिद्धि (श्लो 166) दर्शनादवगम्यते ।

सन्मात्रग्राहि प्रत्यक्षभङ्गवादे (पु 70-5), "न हि सन् घटादिः" इत्यत्र, "न ह्यसन् घटादिः" इति पाठ स्यादिति भाति । खण्डनखण्डखाद्यप्रथमपरिच्छेदे एतदानुपूर्वी द्रष्टव्या । इद च, "घटोऽस्तीति न वक्तव्य सत्व हि यतो घट । नास्तीत्यपि न वक्तव्य विरोधात् सदसत्वयो ।" इति न्यायकन्दल्युपात्तवचनमूलमिति बोध्यम् । परमतभङ्गेऽप्येवमेव पाठ । भेददूषणनिस्सारवादे (78-18) अथ यावत्सम्भव च विकल्पितम् इत्यत्र अयावत्सम्भवमित्येव शुद्ध पाठ स्यात् । यतो नृसिंहराजीयेऽत्र —"विकल्पन्यूनत्वदोषमाह--" इत्यवतारितमिद वाक्यम् । तत्रापि तत्रैव, "विकल्पन्यूनतोद्भावनमये" इति दृश्यते । न केवलमेतावदेव, अपितु समानप्रकरणे सर्वार्थसिद्धौ (श्लो 378) "अयावत्सम्भवी तावदय विकल्प इति, न्यूने नामनिग्रहस्थानम्" इत्याचार्यै स्पष्टमेवोक्तत्वात् निरुक्तपाठ एव समीचीन । अथापि यावत्संभवमिति पाठेऽपि सर्वप्रकार विकल्पो बाधितस्तत्वया । तथा न कृत इत्यत्रैव तात्पर्यमित्याश्रयत मति बोध्यम् । किञ्च शतदूषणीविषया यत्र सर्वार्थसिद्ध्यादिष्वपि, दृश्यन्ते— तत्र सर्वत्र आचार्याणा (सर्वग्रन्थसाहाय्येन) ग्रन्थान्तरै सह परिशीलने कृते बहवो विषया विमृश्या सन्ति । यथा व्यावर्तमानत्वभङ्गवादेऽत्र (पु 85) । अवकाशाभावादन्यपर्यांच न तेऽत्र परिशीलिता इति बोध्यम् । केचन विकल्पा व्यावर्तमानत्वे विकल्पिता, तत्त्वटीकाया समानप्रकरणे किञ्चिद् न्यथाऽपि निर्विकल्पिता इत्येवम् ।

दृग्दृश्यस बन्धानुपपत्तिपरिहारवादोपक्रमे (पु 8-) **आत्मख्यातिवादिभिः** इतीदं यदुक्तम्, तस्य वैशद्याय, "ज्ञानाकाराधिक हि प्रथितम्—" इत्यत्र (श्लो 245) **सर्वार्थसिद्धिः** निष्करेणानु सन्धेया ॥ ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरासवादे (पु 98-15) आचार्योपक्षिप्ताना हेतूना वैशद्याय **सर्वार्थसिद्धौ** ब्रह्माविद्यानिरासप्रकरणपठित श्लोका अनुसन्धेया ॥ भावरूपाज्ञानभङ्गवादे (191-12), '**किं वा ज्ञान कारणत्वम्**' इ त्र **करणत्वम्** इति पाठ । उत्तरत्र चतुर्थविकल्पे ज्ञान तुल्योक्ते पौनरुक्त्यात् । करण-त्वम्=साधनत्वम् । तदेतत समानप्रकरणे सर्वार्थसिद्धौ (श्लो 182) विवरणोक्तभावरूपाज्ञानानुमानसङ्गे, '**ज्ञानकरणत्वम्**' इत्येव पाठात्, तत्रैवोत्तरत्र, 'इन्द्रियादिप्वविचाराच्च' इति दोषापादनाच्च स्फुटम् ।

पुनः सविज्ञविषयत्वभङ्गवादोपक्रमे य श्लोक उदाहृत स **प्रबोधचन्द्रोदये** (3-8) द्रष्टव्य । पूर्णश्लोकस्त्वेवम्—"साक्षात् क्षणक्षयिण एव निरात्मकाश्च यत्र पिना बहिरिव प्रतिभान्ति भावा । सैवाधुना विगलिताखिलवासनत्वात् धीसन्तति स्फुरति निर्विषयोपरागा ॥" इति ।

(पु 240-4) **गौर्वाहीक** इति शुद्ध पाठ । प्राग्दीव्यतीयेष्वर्थेषु, 'बहिस्' श दात्, 'बहि षष्टिलोपश्च, ईकक् च' (वा 4-1-85) इति वार्तिकेन टिलोपे ईकक्प्रत्यये च निष्पन्नमिद पदम् । वाहीक वाहीकदेशोद्भवो गोतुल्य, आचारहीन इत्यर्थ । "पञ्चाना सिन्धुषष्ठानामन्तर ये समाश्रिता । वाहीका नाम ते देशा न तत्र दिवस वसेत् ॥" (भा कर्णपर्व) इति प्रमाणश्लोकोऽत्र बोध्य ।

अपशूद्राधिकरणविरोधभङ्गवादे (पु 259-2) **न चैवमस्मन्मते प्रसङ्ग** इति । अत्रायमभिसंधि — कर्मविचारेऽधीतवेदानामेवाधिकारात्, अथश दस्य कर्मविचारानन्तर्यत्ववादिनामस्माक मतेऽपशूद्राधिकरण सगतम्, साधनचतुष्टयपूर्वकत्ववादिना तु साधनचतुष्टयस्य वेदैकसाध्यत्वाभावात् सर्वेषामपि मनुष्यमात्राणा ब्रह्मविद्यायामप्यधिकारोऽनिवार्य इति । "धर्म व्याधादयोऽप्यन्ये पूर्वाभ्यासाज्जुगुप्सिते । वर्णावरत्वे सप्राप्ता संसिद्धिम्, श्रमणी यथा ॥" इति इतिहाससमुच्चयोक्तरीत्या तु असम्मतं वाह ।

यतिलिङ्गभेदभङ्गवादेऽत्र यदनूदितमाचार्यैः — तत्सर्वं परामर्शाधिकरणे **प्रकटार्थविवरणे, न्यायरत्नदीपावल्यादिषु** चानुसन्धेयम् । (265 पु) भास्कराचार्या त्रिदण्डिन कण्टदेशीया परमहंसा इति **न्यायरत्नदीपावली** । मस्करिप्रभृतीत्यत्र **केशवमिश्रादयो** ग्राह्या । **त्यागार्थ व्यासादिवचनमिति कैश्चित् पठ्यत** इति । "त्रिदण्डस्य परित्याग एकदण्डस्य धारणम् । एकस्मिन् दृश्यते वाक्ये तस्मादस्य प्रधानता ॥" इति व्यासवचनत्वेन **प्रकटार्थविवरणादिषु (पराशरमाधवे च)** उपात्त श्लोकोऽत्र विवक्षित । (268 18) अत्र **परमाचार्या** इत्यनेन आचार्याणा प्राचार्या, '**नडादूर् अम्माल्**' **इति विख्याता वात्स्य-वरदाचार्याः** विवक्षिता । तैः **यतिलिङ्गसमर्थना**ख्यो ग्रन्थ आरचित सोऽत्रोद्धृत इति ज्ञेयम् । एवमेवोत्तरत्र (268-19), '**वाशब्दश्चार्थः**' इति वचनमपि तेषामेव । **सत्यव्रतसिंहेन** तु स्वकीये श्रीमन्निगमान्तगुरुविषये भाषान्तरग्रन्थे **यादवप्रकाशाचार्य**ग्रहणमभिमतम्, तत्तु न समीचीनम् । वादोऽयमक्षरश **पराशरमाधवे** आचारकाण्डे खण्डित ॥ अत्रैवैकमतभङ्गवादे

(पृ.279-5), **'वाररुचे स्वरूपग्रन्थे'** इत्युपात्तम् इत्यादिवाक्यशैलीपरामर्शात् आनुपूर्व्या वस्यचन ग्रन्थोऽत्र वादे विमृश्यत इति स्वरसत प्रतीयते। श्रुतिस्मृतिगतिषु त्रिदण्डधारणेदम्परासु सत्स्वेव, अनादिराचारोऽपि एवमेवेत्यत्र किञ्चिदिवोच्यते। द्रमिडसङ्घग्रन्थे वतिप्राचीनेषु सन्न्यासिप्रस्तावे सति नियमेन त्रिदण्डित्वेनैव प्रस्तावो दृश्यते। यथा –'कलित्तोहै' नामके ग्रन्थे मरुवर्णनप्रसङ्गे,—

"எறித்தரு கதிர்தாங்கி ஏந்திய குடைநீழல்
உறித்தாழ்ந்த கரகமும், உரைசான்ற முக்கோலும்
நெறிப்படச் சுவல் அசைஇ, வேறு ஓரா நெஞ்சத்துக்
குறிப்பேவல் செயல் மாலைக் கொளை நடை அந்தணீர்!"

(பாலைக்கலி—8) इति,

एवं समुद्रनीरवर्णनप्रसङ्गे—

"பொன்மலை சுடர்சேர புலம்பிய இடன் நோக்கி
தன்மலைந்து உலகுஎத்த தகைமதி எதிர் தர,
செக்கர் கொள் பொழுதினன் ஒலிநீவி இனநாரை
முககோல் கொள் அந்தணர் முதுவழி நிலைவார் போல்"

(நெய்தற்கலி—9) इति;

एवं 'मुल्लैप्पाट्टु' इति संघलक्ष्येऽपि,

"கற்றேய்த்து உடுத்த படிவப் பார்ப்பான்
முக்கோலசை நிலை—" इति; एवम् अन्यत्रापि *"முக்கோல் பகவர்கட்கு"* इत्यादीनि बहूनि सन्ति। सर्वत्र संन्यासिप्रस्तावेषु नियमेन त्रिदण्डप्रस्तावोऽवश्यमवधेयः। न कुत्रापि त्रिदण्डं विना सन्न्यासिनः प्रस्तुता इत्यपि प्राचीनमेत दृश शिष्टाचारमुपोद्बलयति। किं बहुना? द्रामिडव्याकरण एव ब्राह्मणलक्षणप्रसङ्गे स्पष्टमुक्तम्––*"நூலே கரகம் முக்கோல் மணையே ஆயுங்காலை அந்தணர்க்குரிய"* (தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம 1562) इति। लक्ष्येषु लक्षणेषु चापि एवं स्थिरीकृतमेतत्। उपात्ता एते द्रमिडग्रन्था सर्वेऽपि सार्धसहस्रद्वय-पूर्वकालिका इत्यविगीतम्। न चैष द्रमिडाचारस्त्रिदण्डधारणमिति शक्यशङ्कम्—कर्णाटवटु येन न्याय रत्नदीपावलीकारैरुपहसितानां भास्कराचार्याणां, तथा यादवाचार्याणामपि त्रिदण्डित्वात्। यादवानु-यायिभिः तद्वदेवाचिन्त्यभेदाभेदवादिभिर्गौडैश्चैतन्यसम्प्रदायस्थैरपि अद्ययावत् यादवसमुच्चितस्य यति-धर्मस्य आचरणमप्यत्रावधेयम्। एवं सुबहु वक्तुं शक्यते।

अथान्यत्–"काशकृत्स्नप्रोक्ता मीमांसेति स्वकपोलकल्पना" इति वादोऽपि न हृदयङ्गमः। यतः, "एको गोत्रे" (4-1-93) इत्यत्र महाभाष्ये, "काशकृत्स्निना प्रोक्ता मीमांसा काशकृत्स्नी, काशकृत्स्नी-मधीते-काशकृत्स्ना ब्राह्मणी" इति स्पष्टमुक्ते। एवमेव, 'भित्रश्च तत्प्रत्ययात्" (4-3-155) इत्यत्रापि महाभाष्यम्। एवम्, "आधारं प्रकृतिं प्राह दर्विहोमस्य बादरिः। आग्निहोत्रिकमात्रेयः काश-कृत्स्नस्त्वपूर्वकाम्॥" इति बोधायनगृह्यवचनेनापि काशकृत्स्नकर्तृकमीमांसा स्पष्टा। "सद्यस्व

कात्स्न्यरिस्तनः'' (1-9-17) इति च कात्यायनश्रौतसूत्रे । मामः स्वकीये यज्ञफलनामके नाटके चतुर्थेऽङ्के 'काशकृत्स्नं मीमांसाशास्त्रम्' इत्याह एवं च उदाहरणात्, 'जैमिनेर्मुने काशकृत्स्नतो बादरायणादित्यत्र क्रमात्'' इति तत्त्वरत्नाकरोक्तिर्न निर्मूला, एवं तदनुवादकानामाचार्याणां, ''सकर्षं काशकृत्स्नमेव इति'' सूक्तिश्चेति विभावनीयम् । अत्र (पु 15-1) ''तस्य च काण्डस्योपसंहारे'' इत्यारभ्य, ''सामान्यतो विशेषतश्चेश्वरः प्रस्तुत इतिपर्यन्तं पूर्वेषां वाक्यस्योद्धार । ''अन्ते हरौ तद्दर्शनात्, स विष्णुराह हि'' इतिवत्, इतरदेवतानां विषये तत्रैव काण्डे, 'प्रतिबुद्धस्तु सेव्य तु'' इति वचनेन व्यवस्था कृता, यस्मान्यत्राचार्यैरुदाहरणमित्यपि वदन्ति ।

अत एव व्यासेनापि वाक्यान्वयाधिकरणे आश्मरथ्यौडुलोमिमहर्ष्योः मतमुपपाद्य, काशकृत्स्नमतमन्ते उपन्यस्य, स्वस्य तत्रैव नैर्भर्यमुक्तम्—''अवस्थितेरिति काशकृत्स्न'' (1-4-22) इति । अत्र चावस्थानम्=अन्तर्यामितयाऽन्तरवस्थानम्, तादृशार्थस्वीकार एव व्याकरणस्मृत्यानुकूल्यम्, ''मन्यश्च र जन् स पर तथाऽन्य, पञ्चविंशक । तत्स्थत्वादनुपश्यन्ति ह्येक एवेति साधव'' इति जनकयाज्ञवल्क्यसंवादानुगुण्याच्च । स एमेतत् विस्तरेणास्मत्परमाचार्यै श्रीरङ्गरामानुजमहादेशिकैः वाक्यान्वयाधिकरणविचारे **परपक्षनिराकृतावुत्तरखंडे** प्रतिपादितमिति तत्रैवानुसन्धेयम् ।

अत्र (267.) 'यद्वै किञ्च मनुरवदत् तद् भेषजम्' (यजु॰ 2-3 3-2) इति वचन मनुस्मृतिववतृमनुप्राशस्त्यं श्रुत्याऽपि स्पष्टीकृतम्, इत्यर्थे उपात्तम् । अत्र केचित्— नेदं मनुप्राशस्त्यबोधकमुपात्त वचनम्, किन्तु मनुरिति मन्त्र उच्यते । मन्त्रोक्त सर्वमपि भेषजवत् पथ्यमित्यर्थ इति । एवं अङ्गीकारे दोषाभावेऽपि आस्तिकैर्योऽर्थ उच्यते—सोऽप्यर्थोऽत्र मध्यस्थैरप्याहत इत्यत्र किञ्चिदुच्यते । **निरुक्ते** दैवतकाण्डे द्वादशाध्याये, 'यामथर्वा मनुष्पिता दध्यङ्धियमत्नत । तस्मिन् ब्रह्मणि पूर्वथेन्द्र उक्थासमग्मतार्चन्ननु स्वराज्यम्' (ऋक् 1 80 16) इति मन्त्र व्याचक्षाणैर्यास्कै, 'मनुर्मननात्, मनुश्च विना मानवानां इति स एमेव श्रौतं मनुपद वैवस्वतमनुपरत्वेन व्याख्यातम् । एव ''पौरुषेय त्वेऽपि मनुवाक्यानां अविगीतमहाजनपरिग्रहात् श्रुतिसंग्रह च वेदमूलकतया प्रामाण्यम् । तथाच **छन्दोग ब्राह्मणे** श्रूयते— 'मनुर्वै यत्किञ्चिदवदत् तद्भेषजं भेषजतायाः' इति । इति मनुस्मृतिव्याख्याने कुल्लूकभट्टै, 'मनुमेकाग्रमासीनम्' (1-1) इत्यत्रैव स्पष्ट यदास्ताकार्थस्वीकरणं तदपीहावधेयम् । एवं वता स्पर्धाविधुतविरलम्भपदवीवैदेशिकानामस्मदाचार्याणां व्याख्यानवैखरी सर्वशास्त्रज्ञसम्मतेति बोध्यम् ।

'आरोपितोऽपि तमसा विलयाय दीप पश्चात् पतङ्गपटलीमिव सरतन्नीम् । आगामिनोऽपि कथक न् अलम् अस्मादार्यमूक्तिस्तदाननमतं विहितोपरोद्धुम् ॥' तिरोधानानुपपत्तिवादे चण्डमारुतश्लोक दर्शितप्रक्रियया सोऽयं ग्रन्थ उक्तानुक्तसर्वविकल्पकटाक्षणेनास्मन्मतमाचन्द्र कं परिरक्षिष्यतीति सर्वमवदातम् । यदि एष ग्रन्थो नाभविष्यत्, नून श्रीभाष्यकारीयो व्यवसाय, तत्फलमस्मन्मतस्य च नैवारक्षिष्यत् इत्येषा नातिशयोक्ति । एतदभिप्रेत्यैव धन्यैरद्याप्यनुसन्धीयते—

'यस्य वाग्मृतिपर्यन्ता यतिराजसरस्वती । तस्मै वेदान्तगुरवे भूयोभूयो नमोनमः ॥' इति। कश्चिदत्र प्रौढोक्तिरपि, 'श्रुतिसिद्धान्तशूरस्य तद्विरुद्धान् निरुन्धतः । वल्गितं वावदूकस्य कृतिनः किं न शोभते ॥' इत्याचार्यैरेव समाहितेत्यपि बोध्यम् ।

अत्र च बहवो ग्रन्था ग्रन्थकाराश्च तत्तत्रोपात्ताः—येषां पृथक्गणनमन्यत्र कृतम् । तेषु **श्रीपुण्डरीकाक्षाचार्याः** एके (पु.34) । एते च आचार्याणां पितामहाः नानासिद्धान्तनीतिश्रमविमलधियो वितवमखततयश्च वैश्वामित्रा इति वृद्धाः । श्रीभाष्यकारप्राचीनानां श्रीपुण्डरीकाक्षाचार्याणां ग्रन्था यदि स्युः—ते आचार्यैरितरेषां विषय इव उट्टङ्किताः स्युः । यतो नोल्लिखितम्—अत एते आचार्यपितामहा इत्यङ्गीकारे नानौचित्यं किञ्चित् । तर्हि किमर्थं वाग्धव्यन्यपदेशो विनोद्धार इति चेत् - स्वमातुलानामपि, अत्र परत्र चानुवर्तमानमाचार्यत्वं पुरस्कृत्य यत्र **आचार्याः** इत्येव तत्रतत्र व्यपदेशः, तद्वदिति निभाव्यम् । अत्रापि बहुत्र आचार्या इत्येव व्यपदेशः । **सन्मार्गदीपिकादि-निर्मातारो वरदराजाचार्या** अप्युपात्ताः (पु. 18) । एवं, **'केचित् पूर्वे.'** (पु. 171) इति उपात्तं वाक्यं तु **न्यायसुदर्शने** (मुद्रिते पु 1182) द्रष्टव्यम् । अविधेयज्ञानभङ्गवादे पूर्वेषां कारिकाः बह्वय उपात्ताः। व्यावर्तमानत्वानुमानभङ्गवादे (पु.87) स्थितः 'व्यावृत्तिरनुवृत्तिर्वा—' इति श्लोकोऽपि पूर्वेषा माचार्याणामिति **नृसिंहराजीये** उक्तम् । 'स्फोटदूषणविस्तारस्तु **आचार्यादिग्रन्थे**ष्वनुसन्धेयः' (पु 140) इत्यत्र आचार्यशब्देन **न्यायकुलिशकारा**णामाचार्यमातुलानां ग्रहणम् । तत्र तैस्स्फोटो दूषितो विस्तरेण । 'अपक्षपातिनस्ते' (पु. 85) 'स्वपक्षपातिना—' (पु. 265) 'प्राचामाचार्यवन्दकानां' (पु. 40) 'अभियुक्तानां' (पु 235) 'स्वदासन्नः' (पु. 286) 'मध्यस्थाः' (पु. 286) 'न्यायविदा विज्ञ नेश्वरेण' (पु. 266) इत्यादिव वचविन्यासशैल्यैवाचार्याणां तत्तद्ग्रन्थकर्तृविषये भाव आविष्कृतः ।

प्रसङ्गप्राप्त किञ्चिदत्रोच्यते । येषां भक्तानां प्रतिष्ठार्चनादिषु वैमत्यं पुरस्कृत्य श्रीरङ्गे वादग्रन्थ-स्यास्यावतरणं, यस्य ग्रन्थस्य निर्माणेन च परितुष्टेन विश्वस्मिन् नामरूपाण्यनुविहितवता तेन देवेन **वेदान्ता-चार्य**संज्ञा आचार्येभ्यो दत्ता, तेषां भक्तानां विषयेऽप्यत्र परेषां वैमत्यं दूरीकृतम् (पु.281-282) । तद्वत्वे संस्कृतवत् द्राविडा आदिभक्तानां ग्रन्था अपि वेदान्तविचाराय, निष्कर्षणाय, उपात्तज्ञानवैशद्याय, स्वानुभवाय चेत्येवं न केवलमास्माकैः- अपि तु सर्वैरपि तीर्थकरैः—आदृताति निश्चपचम् भास्करतिरस्काराधिकारे आचार्यैरुपादितायाः फक्किकायाः परामर्शेन भास्करीयैरपि श्रीशठकोपसूरीणां सूक्तय उपादाय स्वमतानुसारेण व्याख्याता इति स्वरसतो ज्ञायते । किं बहुना— द्विशतक-संवत्सरात् पूर्वं स्थितैः, 'प्रयोगवैशद्यम्' (பிரயோக விளக்கம்) इति द्राविडव्याकरणकर्तृभिः स्वयमद्वैतिभिः दीक्षितैरपि स्वग्रन्थे द्राविडसहस्रगाथान्तादिग्रन्थादेव (திருவாய்மொழி) बह्न्युदा-हरणानि प्रदर्शितानि । एवं वस्तुगति स्थितां विभाव्यैव, 'द्रमिडोपनिषद्द्रष्टुरस्य याथात्म्यमद्भुतम्' इत्याचार्यैस्तोत्रभाष्य उक्तम् । एवं स्थितेऽत्र ग्रन्थे (पु. 282) भक्तानां विषये निहीनोपमानप्रदर्शनेना-

काशकृत्स्ननः" (1-3-17) इति च कात्यायनश्रौतसूत्रे। भासः स्वकीये यज्ञफलनामके नाटके चतुर्थेऽङ्के "काशकृत्स्नं मीमांसाशास्त्रम्' इत्याह। एवं बहूदाहरणात्, "जैमिनेर्मुने काशकृत्स्नतो बादरायणादित्यतः क्रमात्" इति तत्त्वरत्नाकरोक्तिर्न निर्मूला; एवं तदनुवादकानामाचार्याणां, "संकर्ष. काशकृत्स्नमेव इति" सूक्तिश्चेति विभावनीयम्। अत्र (पु. 15-1) "तस्य च काण्डस्यैव संहारे" इत्यारभ्य, "सामान्यतो विशेषतश्चेश्वरः प्रस्तुतः इतिपर्यन्तं पूर्वेषां वाक्यस्योद्धारः। "अन्ते हरौ तद्दर्शनात्, स विष्णुराह हि" इतिवत्, इतरदेवतानां विषये तत्रैव काण्डे, 'प्रतिबुद्धवर्जं सेव्यं तु" इति वचनेन व्यवस्था कृता, यस्मान्यत्राचार्यैरुदाहरणमित्यपि वदन्ति।

अत एव व्यासेनापि वाक्यान्वयाधिकरणे आश्मरथ्यौडुलोमिमहर्ष्योः मतमुपपाद्य, काशकृत्स्नमतमन्ते उपन्यस्य, तस्य तत्रैव नैर्भयमुक्तम्—"अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः" (1-4-22) इति। अत्र चावस्थानम्=अन्तर्यामितयाऽन्तरवस्थानम्, तादृशार्थस्वीकार एव व्याकरणस्मृत्यानुकूल्यम्, "अन्यश्च राजन् स परः तथाऽन्यः, पञ्चविंशकः। तत्स्थत्वादनुपश्यन्ति ह्येक एवेति साधवः" इति जनकयाज्ञवल्क्यसंवादानुगुण्यञ्च। स्पष्टमेतत् विस्तरेणास्मत्परमाचार्यैः श्रीरङ्गरामानुजमहादेशिकैः वाक्यान्वयाधिकरणविचारे परपक्षनिराकृतावुत्तरखंडे प्रतिपादितमिति तत्रैवानुसन्धेयम्।

अत्र (267.) 'यद्वै किञ्च मनुरवदत् तद् भेषजम्' (यजुः 2-3-3-2) इति वचनं मनुस्मृतिवक्तृमनुप्राशस्त्यं श्रुत्याऽपि स्पष्टीकृतम्, इत्यर्थे उपात्तम्। अत्र केचित्— नेदं मनुप्राशस्त्यबोधकमुपात्तं वचनम्, किन्तु मनुरिति मन्त्र उच्यते। मन्त्रोक्तं सर्वमपि भेषजवत् पथ्यमित्यर्थ इति। एवं अङ्गीकारे दोषाभावेऽपि आस्तिकैर्योऽर्थ उच्यते—सोऽप्यर्थोऽत्र मध्यस्थैरप्यादृत इत्यत्र किञ्चिदिवोच्यते। निरुक्ते दैवतकाण्डे द्वादशाध्याये, 'यामथर्वा मनुष्पिता दध्यङ् धियमत्नत। तस्मिन् ब्रह्माणि पूर्वथेन्द्र उक्थासमग्मतार्चन्ननु स्वराज्यम्' (ऋक् 1.80.16) इति मन्त्रं व्याचक्षाणैर्यास्कैः, 'मनुर्मननात्, मनुश्च पिता मानवानां' इति स्पष्टमेव श्रौतं मनुपदं वैवस्वतमनुपरत्वेन व्याख्यातम्। एवं "पौरुषेयत्वेऽपि मनुवाक्यानां अविगीतमहाजनपरिग्रहात् श्रुत्युपग्रह च वेदमूलकतया प्रामाण्यम्। तथाच छन्दोग ब्राह्मणे श्रूयते— 'मनुर्वै यत्किञ्चावदत् तद्भेषजं भेषजताया.' इति। इति मनुस्मृतिव्याख्याने कुल्लूकभट्टैः, 'मनुमेकाग्रमासीनम्' (1-1) इत्यत्रैव स्पष्टं यदास्माकार्थस्वीकरणं तदपीहावधेयम्। एतावता स्पर्धाविहूतविवल्गमपदवीवैदेशिकानामस्मदाचार्याणां व्याख्यानवैखरी सर्वशास्त्रसम्मतेति बोध्यम्।

'आरोपितोऽपि तमसां विलयाय दीप. पश्चात् पतङ्गपटलीमिव संतनीम्। आगामिनोऽपि कथक न् अलम् अमादार्यमुक्तिस्तदानमतं विहितोपरोद्धुम्॥' तिरोधान नुपपत्तिवादे चण्डमारुतश्लोकदर्शितप्रक्रियया सोऽयं ग्रन्थ. उक्तानुक्तसर्वविकल्पकण्टकक्षणेनास्मन्मतमाचन्द्रं कं परिरक्षिष्यतीति सर्वसंवादम्। यदि एष ग्रन्थो नाभविष्यत्, नूनं श्रीभाष्यकारीयो व्यवसाय, तत्फलमस्मन्मतसर्वं च नैवारक्षिष्यत् इत्येषा नातिशयोक्तिः। एतदभिप्रेत्यैव पन्थैरप्यनुसन्धीयते—

'यस्य वाग्वृत्तिपर्यन्ता यतिराजसरस्वती । तस्मै वेदान्तगुरवे भूयोभूयो नमोनमः ॥' इति । क्वचिदत्र प्रौढोक्तिरपि, 'श्रुतिसिद्धान्तशूरस्य तद्विरुद्धान् निरुन्धतः । वल्गितं वावदूकस्य कुतिनः किं न शोभते ॥' इत्याचार्यैरेव समाहितेत्यपि बोध्यम् ।

अत्र च बहवो ग्रन्था ग्रन्थकाराश्च तत्रतत्रोपात्ता—येषां पृथक्गणनमन्यत्र कृतम् । तेषु श्रीपुण्डरीकाक्षाचार्याः एके (पु 84) । एते च आचार्याणां पितामहा नानासिद्धान्तनीतिश्रमविमलधियो विततमखततयश्च वैश्वामित्रा इति वृद्धाः । श्रीभाष्यकारप्राचीनानां श्रीपुण्डरीकाक्षाचार्याणां ग्रन्था यदि स्युः—ते आचार्यैरितरेषां विषय इव उट्टङ्किताः स्युः । यतो नोल्लिखितम्—अत एते आचार्यपितामहा इत्यङ्गीकारे नानौचित्यं किञ्चित् । तर्हि किमर्थं बान्धव्यपदेशं विनोद्धार इति चेत् स्वमातुलानामपि, अत्र परत्र चानुवर्तमानमाचार्यत्वं पुरस्कृत्य यत आचार्याः इत्येव तत्रतत्र व्यपदेशः, तद्वदिति भाव्यम् । अत्रापि बहुत्र आचार्या इत्येव व्यपदेशः । सन्मार्गदीपिकादिव्यपदेशः, तद्वदिति भाव्यम् । अत्रापि बहुत्र आचार्या इत्येव व्यपदेशः । सन्मार्गदीपिकादि-निर्मातारो वरदराजाचार्या अप्युपात्ताः (पु 18) । एवं, 'कैश्चित् पूर्वैः' (पु 171) इति उपात्तं वाक्यं तु न्यायसुदर्शने (मुद्रिते पु 1132) द्रष्टव्यम् । अविधेयज्ञानभङ्गवादे पूर्वेषां कारिका बह्वच उपात्ताः । व्यावर्तमानत्वानुमानभङ्गवादे (पु 87) स्थितः 'व्यावृत्तिरनुवृत्तिर्वा—' इति श्लोकोऽपि पूर्वेषामाचार्याणामिति नृसिंहराजीये उक्तम् । 'स्फोटदूषणविस्तारस्तु आचार्यादिग्रन्थेष्वनुसन्धेयः' (पु 140) इत्यत्र आचार्यशब्देन न्यायकुलिशकाराणामाचार्यमातुलानां ग्रहणम् । तत्र तैः स्फोटो दूषितो विस्तरेण । 'प्राचामाचार्यवन्दकानाम्' (पु 40) 'अपक्षपातिनस्ते' (पु 85) 'स्वत्पक्षपातिना—' (पु 265) 'न्यायविदां विज्ञ नेश्वरेण' 'अभियुक्तानाम्' (पु 235) 'स्वदासन्न' (पु 236) 'मध्यस्थाः' (पु 286) (पु 266) इत्यादिव वयविन्यासशैल्यैवाचार्याणां तत्तद्ग्रन्थकर्तृविषये भाव आविष्कृतः ।

प्रसङ्गप्राप्तं किञ्चिदत्रोच्यते । येषां भक्तानां प्रतिष्ठार्चनादिषु वैमत्यं पुरस्कृत्य श्रीरङ्गे वादग्रन्थ-स्यास्यावतरणं, यस्य ग्रन्थस्य निर्माणेन च परितुष्टेन विश्वस्मिन् नामरूपाण्यनुविहितवता तेन देवेन वेदान्ताचार्यसंज्ञा आचार्येभ्यो दत्ता, तेषां भक्तानां विषयेऽप्यत्र परेषां वैमत्यं दूरीकृतम् (पु 281-282) । तदात्वे संस्कृतवत् द्रामिडा आदिभक्तानां ग्रन्था अपि वेदान्तविचाराय, निष्कर्षणाय, उपात्तज्ञानवैशद्याय, स्वानुभवाय चेत्येव न केवलमास्माकैः अपि तु सर्वैरपि तीर्थकरैः—आदृता इति निश्चप्रचम् । भास्करतिरस्काराधिकारे आचार्यैरुपपादितायाः फक्किकायाः परामर्शेन भास्करीयैरपि श्रीशठकोपसूरीणां सूक्तय उपादाय स्वमतानुसारेण व्याख्याता इति स्वरसतो ज्ञायते । किं बहुना— द्वित्रिशतकसंवत्सरात् पूर्वं स्थितैः, 'प्रयोगवैशद्यम्' (பிரயோக விளக்கம்) इति द्राविडव्याकरणकर्तृभिः स्वयमद्वैतिभिः दीक्षितैरपि स्वग्रन्थे द्राविडसहस्रगाथान्तादिग्रन्थादेव (திருவாய்மொழி) बहून्युदाहरणानि प्रदर्शितानि । एवं वस्तुगतिं स्थिता विभाव्यैव, 'द्रमिडोपनिषद्द्रष्टुरस्य याथात्म्यमद्भुतम्' इत्याचार्यैः स्तोत्रभाष्य उक्तम् । एवं स्थितेऽत्र ग्रन्थे (पु 282) भक्तानां विषये न्दीनोपमानप्रदर्शनेन

चार्याणां तेषु भक्ति यूनेति यः केषांचिदन्यथाग्रहः—सोऽपि 'वराहरुधिरं मेन शुचिना च सुगन्धिना। अनुलिप्तं परार्थ्येन चन्दनेन परन्तप ॥' इत्यादिकमिव ववगतिनोचनेनोच्चाटनीय । उपस्तविषय वैशद्यायोदाहरणम् । 'नोदाहरणमादर्तव्यम्' इति च शास्त्रज्ञाः ॥ तथाच, 'आमुक्तेर्भेद एवैव स्यात् जीवस्य परस्य च' इति पञ्चरात्रवचनेनापि स्वामीएं भास्कराचार्ये स्वीये सूत्रभाष्ये साधितं पश्यता यथा, पञ्चरात्रप्रामाण्यं सर्वोविगीतं तस्त्वदभ्युपगतमिति सुज्ञानम्—एवं परैरपि तदात्वे सर्वसम्मतिपन्न प्रमाणत्वेन श्रीशठकोपादिसूरीणां सूक्तय सम इत्रा इति सुदृढम् । कालक्रमेण केश्चित्तु तेषां सभादरण मिति ज्ञायते—इत्यलं प्रसक्तानुप्रसक्त्या ।

इय च शतदूषणी आचार्यविहितेषु वेदान्तविषयकग्रन्थेषु प्रथमेति वदन्ति । एतद्ग्रन्थस्थेषु वादेषु स्थिनविनष्टेषु प्राय ईदृशो विचार स्यादित्यूह्यते—"ब्रह्माद्वैतम्, शिवाद्वैतम्, वासुदेवाद्वैतम्, स्फोटाद्वैतम्, संविदद्वैतम् . .." इत्यादिपरमतभङ्गस्थावयं अतीवोपकारकं भवति । कण्ठरवेणैवेय शतदूषणी परमतभङ्गतत्त्वटीकयोरुपात्ता । त्रयोदशो भेददूषणनिरासवादश्च तात्पर्यचन्द्रिकायां "अन्यत्र दूषणप्रपञ्चनादिदोवगम्यते (18-66)" इति सूचितः । अलेरकमतभङ्गवादोऽपि निक्षेपरक्षायां पूर्वपक्षप्रकरणे—"इदश्च शतदूषण्यां लेपकभङ्गे प्रपञ्चितमस्माभि" इत्याचार्यैरेवोपात्त 'स्वेतर समस्तविलक्षणानन्त—" इत्यत्र श्रीगीताभाष्यव्याख्यानावसरे, "विस्तरस्तु शतदूषण्यां कृतोऽस्माभिः" इति तात्पर्यचन्द्रिकायां आनन्त्यनिरूपणवाद एष स्वाश उपात्त । एवमन्यग्रन्थेष्वपि स्यु ।

ईदृशीयं कृति प्राचीनैरद्वैतिभिरानुपूर्व्या न खण्डिता । पराशरमाधवे अन्यत्रापि श दूषणी खण्डने ईषदिव दृश्यमानेऽपि आचार्यव्यवहितैः विद्यारण्यादिभिरप्ययं ग्रन्थो न सामस्त्येन खण्डन । जयतीर्थगुरोरक्षोभ्यतीर्थस्य विद्यारण्यस्य च वाद समजनि, 'तत्त्वमसि' इति वाक्यमधिकृत्य, यत्राचार्यं मध्यस्थमवलम्ब्य, "असिना तत्त्वमसिना परजीवप्रभेदिना । विद्यारण्यमहारण्यमक्षोभ्यमुनिरच्छिनत् ॥" इत्यनुगृहीतमिति योऽयं साम्प्रदायिकप्रवादः—तस्य संवादकत्वेनायमेव श्लोक, 'मेलूले' नगरे (कर्णाटकदेशे) ध्वजस्तम्भे उट्टङ्कित इत्याहु । नैतावदेव, सङ्कल्पसूर्योदयोपोद्घाते श्रीकृष्णमाचार्यैः, "अक्षोभ्यतीर्थमुनिरङ्‌ अखिलैरमेयो दुर्वादिवारणविदारणकेसरीन्द्र । सत्तत्त्वमस्यभिधयाऽसिना स विद्यारण्य छिनत्ति परजीवविभेदिना तम् ॥" इति सङ्कर्षणकविकृत श्रीजयतीर्थविजयग्रन्थात् (अडैयर् कोशालये तलपत्रसंख्या 8-डी 22) एतत्समानार्थक (2 सर्गे 23 तम श्लोकस्तत) श्लोकोऽपि उद्धृत सवाद प्रदर्शित । अदसीयां शतदूषणीयामूलाम विमृष्टवता केनापि विदुषा एकत्र पङ्क्तौ चकारस्याधिवये उद्घाटिते, तदावश्यकतासमर्थनपर चकारसमर्थनाख्य कश्चनपत्ररूपो ग्रन्थोऽप्याचार्यैरारचित इति वैभवप्रकाशिकादावुक्तम् । परन्तु तत् पत्रमधुना न लभ्यते । भेदधिक्काराद्वैतदीपिकादिषु आनुपूर्व्यैवेयं शतदूषणी खण्डितेति प्रवाद । तत्र नृसिंहाश्रमिभिः कृतस्य खण्डनस्योद्धारश्चण्डमारुते दोड्डयाचार्यापरनामधेयै घटिकाचल-श्रीरामानुजाचार्यैः विस्तरेण

कृत । मेघनादारिसूरि-अन्येष्वप्यस्मदाचार्येषु तुल्यप्रतिपत्तिमतामप्येतेषां श्रीमन्निगमान्त-गुरुविषये नितरां भक्तिनिश्चय इति प्रतिवादं मान यं वयकमङ्गलश्लोकाचरणात् — तत्र तत्र सबहुमानं स्तवनाच्च ज्ञायते । क्वचित् वादेषु आचार्यविषया मङ्गलश्लोका स्थितविनष्टा । इदं च व्याख्यानं मनीव प्रौढं परोक्तसकलहेतुजलतूलचण्डमारुतमिति अन्वर्थमेवोच्यते । "शैलान्दोलनदोहलिनचण्डमारुतस्य तृणप्रेरणादिकं वेगलेशमात्रमवम्" (तात्पर्यचन्द्रिका 10-11) इत्याचार्य-श्रीसूक्तिं विभाव्य अद्वैतशैलान्दोलनदोहलिन स्तमन्यस्याप्येवं न मेभिः कृतमिति कथनं नायुक्तं स्यादिति तर्कये । सोऽयं व्याख्याग्रन्थ उपलब्धेष्वेव वादेषु जीवैक्यभङ्गवादे (61), अलेककभङ्गवादे (65) तूलस्वारस्यभङ्गवादे च (66) नोपलभ्यते । उपलब्धभागेष्वपि भूयस्सु स्थलेषु ग्रन्थस्य त्रुटिः सम्भाव्यते । बाधार्थसामानाधिकरण्यभङ्गवादे (32) सिद्धान्तांश एव चण्डमारुतो लुप्त इति स्फुटम् । उपरि व्याख्येयभागस्य बहुत्वात् स्वतन्त्रविचारस्यात्र वादे सम्भवाच्च स्थितविनष्ट इति चिन्त्यते । मुद्रितव्याख्याने बहुत्र स्थितस्य पाठस्य लेखकदोषादिवशादन्यथाभावश्चैव सम्भावित एव । सप्रमाणं क्वचित् अस्मदाचार्यैः श्रीरङ्गरामानुजमहादेशिकैः चण्डमारुतविषयेऽपि केचन पाठाः शुद्धा-पाठशोधने उपेक्षिता । मूलग्रन्थमुद्रणस्यैव ईदृशबहुवित्तव्यायायासदसाध्यत्वे को वा शास्त्ररसिकः पुनरपि तं ग्रन्थं यथावत् संमुद्रय धन्यो भविष्यति । अथापरा नृसिंहराजविरचिता लघ्वी व्याख्या । सा च पूर्वमेकवार इय दृष्टाऽपि अधुना शोधनावसरे पुन सेवनाय न लब्धा । त्रयोदशवादमारभ्य एकविंशवादपर्यन्तो भाग पर मुद्रणानन्तरं केनापि महात्मना प्रेषित । सा संक्षिप्त स्वतन्त्रविचार-विरल केवलमौलशब्दविवरणमात्रेदंपर स विशेषेण समादरणीयोऽप्यद्य यावत्र कैश्चदपि मुद्रित इतीदं महद् विषादस्थानम् । सर्वार्थसिद्धिरानन्ददायिनीवत् अत्रापि तेन व्याख्यानेन भूयानुपकारः स्यात् । अथ तिरुवहीन्द्रपुरमहामहोपाध्याय पण्डितभूषण भगवद्विषय-श्री उ. वे. चेट्लूर् नरसिंहाचार्यैः ग्रन्थ क्षौर्मुद्रित कोश प्रतिशब्दद्राविडतात्पर्यानुवादसहितो लब्धः । श्रीवेदान्तदेशिक-ग्रन्थमालायां श्री उ. वे. काञ्ची प्रतिवादभयङ्कर-अण्णङ्गराचार्यैर्मुद्रिते ग्रन्थे ये पाठा — ते प्राय, तत्पूर्वजै विश्वप्रसिद्धै विद्वद्भि श्री. उ. वे. गाधी. अनन्ताचार्यैश्चण्डमारुतेन सार्कं काञ्च्यां मुद्रिते ग्रन्थे दृष्टा. पाठा एव । ते च पाठा प्रायश्चण्डमारुतानुसारिण । ग्रन्थाक्षरमुद्रणे तु तदपेक्षया क्वचित् शुद्धा पाठा. समदृश्यन्त । प्रौढश्लपन्थाना तर्कजटिलाना द्राविडानुवाद एवं स्याद् को वाऽत्र विशेष स्यादिति मनीषाया स्थितायामपि श्री चेट्लूर्-स्वामिवर्याणामतिगम्भीर.रसी प्रौढविषयाणामपि सरलदेशभाषानुवादघोरणी इत्यादिकमनुचिन्त्य तत्र यथावसरं परीक्ष्यमाणे बहवोऽपूर्व-पाठाः [नूनं तालपत्रमूला ?] तत्र दृष्टाः । परमसमादरणीया इति विचिन्त्य तत्र दृष्टा पाठा. यथ सम्भवं द्विचत्वारिंश वादमारभ्य मूल एव प्रदर्शिता. । शिष्टाना वादाना तु तन्मुद्रणावसरे प्रथम भागस्यारब्धत्वात् पृथक् पट्टिका आयोज्य पाठभेदा प्रदर्शिता ।

चार्याणां तेषु भक्तिर्यूनेति यः केषाञ्चदन्यथाग्रहः—सोऽपि 'वराहरुधिर मेन शुचिन च सुगन्धिना। अनुलिप्तं परार्थ्येन चन्दनेन परन्तपम् ॥' इत्यादिकविवचनतिरोधनेनोत्पाटनीय । उपत्तविषय वैशद्यायोदाहरणम् । 'नोदाहरणमादर्तव्यम्' इति च शास्त्रज्ञाः ॥ तथाच, 'मामुक्तेर्भेद एवेव स्यात् जीवस्य परस्य च' इति पाञ्चरात्रवचनेनापि स्वाभीष्टं भास्कराचार्यै. स्त्रीये सूत्रभाष्ये साधितं पश्यतां यथा, पञ्चरात्रप्रामाण्यं सर्वाविगीतं तेरप्यभ्युपगतमिति सुज्ञानम्—एवं परैरपि तदात्वे सर्वसम्प्रतिपन्न प्रमाणत्वेन श्रीशठकोपादिसूरीणां सूक्तय. सम दृता इति सुदृढम् । कालक्रमेण केश्चित्तु तेषां सवादरण मिति ज्ञायते—इत्यलं प्रसक्तानुप्रसक्त्या ।

इयं च शतदूषणी आचार्यविहितेषु वेदान्तविषयकग्रन्थेषु प्रथमेति वदन्ति । एतद्ग्रन्थस्थेषु वादेषु स्विनविनष्टेषु प्राय ईदृशो विचारः स्यादित्यूहने—"ब्रह्माद्वैतम्, शिवाद्वैतम्, वासुदेवाद्वैतम्, स्फोटाद्वैतम्, संविदद्वैतम् ...." इत्यादिपरमतभङ्गवाक्यं अतीवोपकारकं भवति । कण्ठरवेणैवेयं शतदूषणी परमतभङ्गतत्त्वटीकयोरुक्ता । तयोदृशो भेददूषणनिस्तारवादश्च तात्पर्यचन्द्रिकायां "अन्यत्र दूषणप्रपञ्चनादिहोपरम्यते (18-66)" इति सूचितः। अलेखकमतभङ्गवादोऽपि निक्षेपरक्षायां पूर्वपक्षप्रकरणे—"इदञ्च शतदूषण्यामलेपकभङ्गे प्रपञ्चितमस्माभिः" इत्याचार्यैरेवोक्तः । "स्वेतर समस्तविलक्षणानन्त—" इत्यत्र श्रीगीताभाष्यव्याख्यानावसरे, "विस्तरस्तु शतदूषण्यां कृतोऽस्माभिः" इति तात्पर्यचन्द्रिकायां आनन्त्यनिरूपणवाद. इह च्छाश उक्तः । एवमन्यग्रन्थेष्वपि स्यु ।

ईदृशीयं कृति. प्राचीनैरद्वैतिभिरानुपूर्व्या न खण्डिता । पराशरमाधवे अन्यत्रापि शतदूषणी-खण्डने ईषदिव दृश्यमानेऽपि आचार्यव्यवहितैः विद्यारण्यादिभिरप्ययं ग्रन्थो न सामस्त्येन खण्डन । जयतीर्थगुरोरक्षोभ्यतीर्थस्य विद्यारण्यस्य च वादः समजनि, 'तत्त्वमसि' इति वाक्यमधिकृत्य, यत्राचार्यै माध्यस्थ्यमवलम्ब्य, "असिना तत्त्वमसिना परजीवप्रभेदिना । विद्यारण्यमहारण्यमक्षोभ्यमुनिरच्छिनत् ॥" इत्यनुगृहीतमिति योऽयं साम्प्रदायिकप्रवादः—तस्य संवादकत्वेनायमेव श्लोक, 'मुलबागिल' नगरे (कर्णाटकदेशे) ध्वजस्तम्भे उट्टङ्कित इत्याहु । नैतावदेव, सङ्कल्पसूर्योदयोपोद्घाते श्रीकृष्णमाचार्यैः, "अक्षोभ्यतीर्थमुनिरड्ड अखिलैरभेद्यो दुर्वादिवारणविदारणकेसरीन्द्र । सत्तत्त्वमस्यभिधवाग्गतिना स विद्यारण्यं छिनत्ति परजीवविभेदिना तम् ॥" इति सङ्कर्षणकविकृत श्रीजयतीर्थविजयग्रन्थात् (अडैयर् कोशालये तालपत्रसंख्या 8-डी. 22) एतत्समानार्थक (2 सर्ग 23 तम श्लोकस्तत्) श्लोकोऽपि उद्धृत· संवाद प्रदर्शित । मदसीयां शतदूषणीमामूलाग्रं विमृष्टवता केनापि विदुषा एकत्र पङ्क्तौ चकारस्याधिवये उद्घाटिते, तदावश्यकतासमर्थनपर. चकारसमर्थनाख्य कश्चनपत्ररूपो ग्रन्थोऽप्याचार्यैरारचित इति वैभवप्रकाशिकादावुक्तम् । परंतु तत् पत्रमधुना न लभ्यते । भेदधिक्काराद्वैतदीपिकादिषु आनुपूर्व्येयं शतदूषणी खण्डितेति प्रवाद । तत्र नृसिंहाश्रमिभिः कृतस्य खण्डनस्योद्धारश्चण्डमारुते दोड्डयाचार्यापरनामधेयै घटिकाचल-श्रीरामानुजाचार्यैः विस्तरेण

कृतः । मेघनादारिसूरिषु-अन्येष्वप्यसदाचार्येषु तुल्यप्रतिपत्तिमत्तामप्येतेषां श्रीनिगमान्त-गुरुविषये नितरां भक्त्यतिशय इति प्रतिवादं आचार्यविषयकमङ्गलश्लोकाचरणात् — तत्र तत्र सबहुमानं स्तवनाच्च ज्ञायते । कचिद् वादेषु आचार्यविषया मङ्गलश्लोकाः स्खलितविनष्टाः । इदं च व्याख्यानं मतीव प्रौढं परोक्तसकलहेतुजालतूलखण्डमारुतमिति अन्वर्थमेवोच्यते । "शैलान्दोलनदोहलिनश्चण्डमारुतस्य तृणप्रेरणादिकं वेगलेशमात्रभवम्" (तात्पर्यचन्द्रिका 10-11) इत्याचार्य-श्रीसूक्तिं विभाव्य कद्वितशैलान्दोलनदोहलिनः स्वमन्यत्राप्येवं न भेमिः कृतमिति कथनं नात्युक्तिः स्यादिति तर्कये । सोऽयं व्याख्याग्रन्थ उपलब्धेष्वेव वादेषु जीवैक्यभङ्गवादे (61), अनेकभङ्गवादे (65) सूत्रसारभङ्गवादे च (66) नोपलभ्यते । उपलब्धमानेष्वपि भूयस्सु स्थलेषु ग्रन्थस्य त्रुटिः सम्भाव्यते । बाधार्थसामानाधिकरण्यभङ्गवादे (82) सिद्धान्तभाग एव चण्डमारुतो लुप्त इति स्फुटम् । उपरि व्याख्येयभागस्य बहुत्वात् स्वतन्त्रविचारस्यात्र वादे सम्भवाच्च स्खलितविनष्ट इति चिन्त्यते । मुद्रितव्याख्याने बहुत्र स्खलितस्य पाठस्य लेखकदोषादिवशादन्यथाभावश्चैव सम्भावित एव । सप्रमाणं कचित् असदाचार्यैः श्रीरङ्गरामानुजमहादेशिकैः चण्डमारुतविषयेऽपि केचन पाठाः शुद्धाः **पाठशोधने** उत्प्रेक्षिताः । मूलग्रन्थमुद्रणस्यैव ईदृशबहुवित्तव्ययायासदसाध्यत्वे को वा शास्त्ररसिकः पुनरपि तं ग्रन्थं यथावत् संमुद्रय धन्यो भविष्यति ! अथापरा नृसिंहराजविरचिता लब्धा व्याख्या । अत्र पूर्वमेकवारं इयं दृष्टाऽपि अधुना शोधनावसरे पुनः सेवनाय न लब्धा । त्रयोदशवादमारभ्य एकविंशवादपर्यन्तो भागः परं मुद्रणानन्तरं केनापि महात्मना प्रेषितः । अतिसंक्षिप्तः स्वतन्त्रविचार-विरलः केवलमौलपदविवरणमात्रैदम्परः स विशेषेण समादरणीयोऽप्यत्र यावत्तु कैश्चिदपि मुद्रित इतीदं महद् विषादस्थानम् । **सर्वार्थसिद्धेरानन्ददायिनीवत्** अत्रापि तेन व्याख्यानेन भूयानुपकारः स्यात् । अथ तिरुवहीन्द्रपुरमहामहोपाध्याय पण्डितभूषण भगवद्विषय-श्री उ. वे. चेट्लूर् नरसिंहाचार्यैः ग्रन्थाक्षरैर्मुद्रितः कोशः प्रतिपददद्राविडतात्पर्यानुवादसहितो लब्धः । श्रीवेदान्तदेशिक-ग्रन्थमालायां श्री उ. वे. काञ्ची. प्रतिवादभयङ्कर-अण्णङ्गराचार्यैर्मुद्रिते ग्रन्थे ये पाठाः—ते प्रायः, तत्पूर्वजैः विश्वप्रसिद्धैः विद्वद्भिः श्री. उ. वे. काञ्ची. अनन्ताचार्यैश्चण्डमारुतेन साकं काञ्च्यां मुद्रिते ग्रन्थे दृष्टाः पाठा एव । ते च पाठाः प्रायश्चण्डमारुतानुसारिणः । ग्रन्थाक्षरमुद्रणे तु तदपेक्षया क्वचित् शुद्धाः पाठाः समदृश्यन्त । प्रौढग्रन्थानां तर्कजटिलानां द्राविडानुवादः कथं स्यात् को वाऽत्र विशेषः स्यादिति मनीषायां स्थितायामपि श्री चेट्लूर्-स्वामिवर्याणामनितरसाधारणी प्रौढविषयाणामपि सरलदेशभाषानुवादधोरणी इत्यादिकमनुचिन्त्य तत्र यथावसरं परीक्ष्यमाणे बहवोऽपूर्व-पाठाः [नूनं तालपत्रमूलाः !] तत्र दृष्टाः । परमसमादरणीया इति विचिन्त्य तत्र दृष्टाः पाठाः यथासम्भवं द्विचत्वारिंशं वादमारभ्य मूल एव प्रदर्शिताः । शिष्टानां वादानां तु तन्मुद्रणावसरे प्रथम-भागस्यालब्धत्वात् पृथक् पट्टिकां आयोज्य पाठभेदाः प्रदर्शिताः ।

एवं यथामति किञ्चिदिवास्मिन् लेखे शतदूषणीमधिकृत्य विज्ञिप्तम्, "नानीत्रासि निशालम्भो न च सर्वं सुनिश्चितम्। अथ यावत् विमृष्टं तु नान्तर्जरयितुं क्षमम्॥" इति वैशेषिकरसायनेऽस्मदाचार्योक्तिमनुसरन्। विज्ञेषु विषयेषु सहृदयाः प्रमाणम्।

सोऽयं ग्रन्थः पञ्चषसंवत्सरेभ्यः प्रागेव साम्प्रतमेतत्प्रकाशकैः मुद्रणार्थमालोचित.। विश्वविद्यालाङ्गलभाष वैदुष्याणां पादुकासहस्रस्य द्राविडगाथाकरणेन प्रदर्शितप्रौढद्राविडपाण्डित्यपरिष्करणानां प्राङ्विशकाग्रेसराणाम्, शतदूषणीविषयेऽपि प्रौढो विमर्शनात्मको लेखो यैः कृतः तेषां शमप्रधानानामाचार्यदेश्यानां श्रीमतां आर् केशवय्यङ्गार् महाशयानां आङ्गलोपोद्घातेन सहास्य मुद्रणं यन्निर्वर्तितम्, यच्चास्य ग्रन्थस्य शोधन-टिप्पणालंकरण-विषयविभजनादि विधायास्मदाचार्यैः, विरचितनानासद्ग्रन्थततिभिः श्रीमद्विशिष्टाद्वैतस्थापनाचार्यैः उत्तमूर् वि. वीरराघवाचार्यैः परिष्करणम्–तदिदंद्वयं हेम्नः परमामोदः। ग्रन्थरासिकृतविमुखे उपन्यासश्रवणेनैव चरितार्थंमन्यजनभूयिष्ठेऽस्मिन् कराले कालेऽपि ईदृशप्रौढतर्कजटिलग्रन्थमुद्रणे बद्धादराणां आशैशवात् सदाचार्यकटाक्षलब्धसम्यग्ज्ञानफलभूतवैराग्यविजितस्वान्तानां श्रीमतां मालवन्दि-वेम्बाकाभिजन-देशिक-रामस्वाम्यय्यङ्गार्महाशयानां विषये नितरां आसक्तोऽयं जनः—क्रमेण तन्मनीषितानां इतरग्रन्थानामपि प्रकाशने शीघ्रमेव स भगवान् जानकीजानिः स्वानुग्रहं विस्तारयत्विति प्रार्थयते। येषां कटाक्षलेशादस्माभिरीषद्वा ज्ञानमधिगतम्, यैरसकृत् प्रतिबोध्यमानोऽस्मि, यानत्र मुद्रणेऽ'व क्ले शितवानहम्, तेषामस्मदाचार्याणां विविस्सावेलालीविगमपरिशुद्धहृदयानां चरणारविन्दे प्रणम्य लेखमिमं समापयामि ; समर्पयामि च यथावत् येरहं द्राविड्यां किञ्चिदिव शिक्षितः, यैरसकृदत्र मुद्रणे सुबहु उपकृतम्, 'येषां कृपा निरवग्रहाऽऽङ्गलोपोद्घातरूपेण प्रसृता, तेभ्यः श्रीमद्भ्यः केशवय्यङ्गार्महोदयेभ्योऽप्ययं जनः प्रणतितति समर्पयति। इति शम्।

इत्थं ब्रह्मविदङ्घ्रिरेणुः

पैयम्बाडि. चेट्टलूर्. वा. श्रीवत्साङ्काचार्यः

श्रीमुदलियाण्डान् सन्निधिः
पूविरुन्दमल्ली समीपम् मद्रास्.
प्रमादि-कुम्भ-मखा.
7-3-1974.

शतदूषण्युपात्तप्रमाणाकरसूची

शुभमस्तु

—.*=*:—

शतदूषण्युपात्तग्रन्थकारसूची

पृष्ठसंख्या

तदुद्धृतग्रन्थसूची

— •—• —

श्रीशतदूषणी विषयसूची

—o—o—

श्री

श्रीलक्ष्मीहयवदनपरब्रह्मणे नमः

श्रीमते रामानुजाय नमः । श्रीमते निगमान्तगुरवे नमः ।

श्रीमान् वेङ्कटनाथार्यः कवितार्किककेसरी ।
वेदान्ताचार्यवर्यो मे सन्निधत्तां सदा हृदि ॥

शतदूषणी

—०—०—

॥ ब्रह्मशब्दवृत्त्यनुपपत्तिवादः प्रथमः ॥ १ ॥

समाहारः साम्नां प्रतिपदमृचां धाम यजुषां लयः प्रत्यूहानां लहरिविततिर्बोधजलधेः ।
कथादर्पक्षुभ्यत्कलिकथककोलाहलभवं हरत्वन्तर्ध्वान्तं हयवदनहेषाहलहलः ॥ १ ॥

श्री

किञ्चित्कारः

नमो भगवतु मूर्तये निखिललोकसृष्टौ पुरा
नियुज्य चतुराननं सुतमवेक्ष्य तस्याऽऽपदम् ।
निहत्य मधुकैटभौ निधनदूरविद्याधन-
प्रदानविधये विभुः प्रथममग्रहीत् यां पराम् ॥ १ ॥

अथ हयमुखः परो निजविरिञ्चिसृष्टप्रजा-
यथार्थमतिलम्भनप्रवण एत्य कृत्वा कृती ।
यतीश्वरसुरक्षितस्वमतवैभवक्षतये
त्रयीशिखरदेशिकोऽभवदिति स्तुतोऽस्तु श्रिये ॥ २ ॥

उपास्यां देवतामभिष्टुवन् उपचिकीर्षितग्रन्थोचितमभ्यर्थयते समाहार इति । मन्त्रे श्रीहयग्रीवस्योक्तं सर्वं तदीयहेषायामप्यभिमतमित्याशयेनेमानि विशेषणानि । तत्र हेषायां ध्वन्यंशाधिक्यात् साम्नां प्रथमनिर्देशः । बृहद्रथन्तरादिसर्वसामस्फूर्तेः हेषाश्रवणमात्रेण भानात् तत्समुदायरूपता । ऋचामर्थवशेन पादव्यवस्थापन्नत्वात् सार्थकतया सामवैलक्षण्यात् तदर्थप्रत्यायकतया तत्प्रतिपदत्वमुक्तम् । ऋक्सामव्यतिरिक्तमन्त्राणां सर्वेषां 'शेषे यजुःशब्दः' इति यजुष्ट्वात् अन्ते तदुक्तिः । तेषां धाम = आस्पदम् । अत एव हेषाश्रवणे सर्वस्फूर्तिः । सामादिपदानां मन्त्रपरत्वमेव मुख्यम् । वेदे प्रयोगो गौणः । अथर्ववेदेऽप्येतद्रूपा एव मन्त्रा इति तद्ग्रहणमपि सिद्धम् । मन्त्रब्राह्मणयोर्मध्ये मन्त्रमात्रोक्तौ ब्राह्मणं त्यक्तं भवतीति चेत्—ब्राह्मणविहितकर्मानुष्ठानकार्यस्य फलस्य द्वितीयपादे उक्त्या तदप्युक्तप्रायम् । प्रत्यूहानां = मधुकैटभतुल्यानामपि विघ्नानां लयः = प्रलयहेतु

इदम्प्रथममम्भवत्कुमतिजालकूलङ्कषाः मृषामतविषानलज्वलितजीवजीवातवः ।
क्षरन्त्यमृतमक्षरं यतिपुरन्दरस्योक्तयश्चिरन्तनसरस्वतीचिकुरबन्धसैरन्ध्रिकाः ॥ २ ॥

प्राचीमुपेत्य पदवीं यतिराजदृष्टां तत्संनिकृष्टमपि वा मतमाश्रयन्तः ।
प्राज्ञा यथोदितमिदं शुकवत्पठन्त. प्रच्छन्नबौद्धविजये परितो यतध्वम् ॥ ३ ॥

ज्ञानसुखतत्साधनानुष्ठानादिप्रतिबन्धकसर्वपापापनोदकः । शान्तिकपौष्टिकाद्यथर्ववेदकर्मफलस्यैवं कीर्तनात् अथर्ववेदोऽप्युपस्थापित इति च भाव्यम् । उपायरूपत्वमुक्तम् । अपेक्षितफलरूपत्वमप्याह लहरीति । द फलमप्याह कथेति । अन्तर्ध्वान्तम् अज्ञानम् । हयस्य वदनमिव वदनं यस्य स हयवदनः व्यूहानन्तरः सर्वविभवापेक्षयाऽपि प्रथमः चतुर्मुखस्य सर्वसर्गोपयुक्तविद्याप्रतिष्ठापनायावतीर्णः । तस्यासाधारणी हेषा । हलहल इति शब्दानुकरणम् । हल् व्यञ्जनाक्षराणि । अहल्—तद्भिन्नः स्वरः अच् । तद्रूप इति च गम्यते । पाणिनिश्च हयवरेति हयवदनं अन्ते हल् इति हेषाञ्च स्मरतीव॥ (१)

परमतनिरासकश्रीभाष्यसूक्तिखण्डानामर्थं विस्तरेण प्रतिपादयन् तत्पश्चात्कालिकपरवादिप्रोक्तार्थखण्डनं स्वप्रदर्शयिष्यमाणमपि गभीरश्रीभाष्यसूक्तिसंदर्शितमेवेति दर्शयति इदम्प्रथमेति । अत एव सर्वत्र विविधकल्पविकल्पनेन खण्डनं भावितसंभावनास्पदपक्षक्रोडीकाराय । अयं कालः प्रथमो यस्य तत् इदम्प्रथमम् ; संभवक्रियाविशेषणम् । इतः प्रागभूतानामपूर्वाणां कुमतिजालानामपि कार्त्स्न्येन निरासिकाः । मृषामतम् जगन्मृषात्वपरं मतम् । मतस्य बाधितार्थविषयकत्वादपि मृषात्वम् । जीवातवः=जीवनौषधभूताः । अक्षरम् अविनाशि । चिरन्तनी अनादिः सरस्वती श्रुतिः ; तस्याः देवदेवमहिष्याः चिकुरभागाः भेदाभेदघटकवाक्यानि । तेषामन्योन्यसंश्लिष्टतया बन्धे=ग्रथने सैरन्ध्रिकाः अलङ्करणशिल्पकुशलचेटीभूताः । यतीनां पुरन्दरस्य=इन्द्रस्य ॥ (२)

प्रकृतग्रन्थप्रधानप्रयोजनमाह प्राचीमिति । बोधायनवृत्त्यादिदृष्टत्वात् प्राची पदवी विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तः । अस्या ईदृशत्वं यतिराजदृष्टम् । मतान्तरस्य तत्संनिकृष्टत्वं प्रच्छन्नबौद्धनिरसने ऐकमत्यात् । अतः सांख्यतार्किकमीमांसकवेदान्त्यन्तराणामपि द्वैतिनामिव ग्रहणं युक्तम् । वैषम्यं तु द्वैतेऽप्यनेकम् । यथोदितम्=तत्तद्वादे कृत्स्नतयाऽऽनुपूर्व्या । शुकवत् पठन्त इत्यनेन नाद्वैतिभिर्वादे यथार्हं विभज्य वचने प्रेर्यन्ते, तेषां बौद्धानामिव वस्तुतः कथायामनधिकारात् । अतो युष्माभिः शुकवत्पाठे कृते स्वयमेव ते श्रुत्वा विवेकिनश्चेत्, वशे भविष्यन्तीति ज्ञाप्यते । परित इति । जगति विततं मोहनमिदमिति सर्वजगद्विलक्षणं सर्वतः प्रचारेणैव शक्यमिति भावः । नन्वत्र उपेत्येति पदं कुत्रान्वेति? न तावत् आश्रयन्त इत्यत्र ; एतन्मतोपगमे मतान्तराश्रयणायोगात्, अपिवेति पार्थक्योक्तेश्च । उपेत्य वाऽनुपेत्य वा शुकवत्पाठे जयो भवत्येवेति, पठन्तः यतध्वमित्यत्राप्येतदन्वयोऽपि न युज्यते । प्राज्ञा इत्यन्तस्य संबोधनतया तन्मध्यगतत्वाच्च नोत्तरत्रान्वय.। उपेत्य स्थिता इत्यध्याहारे च गौरवम् । व्यर्थञ्चेदं पदम् ; एतदभावेऽपि प्राचीं पदवीमन्यन्मतं वाऽऽश्रयन्त इत्यन्वयसंभवादिति चेत्—प्राज्ञा इत्यत्रैव ज्ञानेऽन्वयः । एकं ल्यबन्तम् अन्यत् शत्रन्तञ्च गृहीत्वा विकल्पवचनं न सम्यगिति न, अन्वयानौचित्याभावे दोषाभावात् । अथवा उपेत्य=आदृत्य प्राचीं पदवीं वा, तत्संनिकृष्टमपि वा मतमाश्रयन्त इत्यन्वयः । उपेत्येति शब्दः अपिशब्दश्च अस्याः पदव्याः साधुतमम्, अन्यस्यान्यथात्वञ्च गमयति । यद्वा तदिति पृथक्पदम् । पूर्वोक्तमित्यर्थः । मतशब्दानुरोधात् क्लीबता । यतिराजपदवीं प्राचीत्वेनोपेत्य तन्मतमाश्रयन्त. संनिकृष्टमाश्रयन्तोऽपि वा हे प्राज्ञा इति विशिष्टार्थः।

कथानधिकारिविषये उक्त्वा अधिकारिणो भास्करादेर्वेदमार्गदूषकस्य सर्वस्य अयाथार्थ्यवादेऽपि

वादाहवेषु निर्भेत्तुं वेदमार्गविदूषकान् । प्रयुज्यतां शरश्रेणी निशिता शतदूषणी ॥ ४ ॥

तत्र तावत् शास्त्रारम्भे— विचारविषयत्वेन सूत्रकृत् यदसूत्रयत् ।
परोक्षा ब्रह्मशब्दस्य वृत्तिरत्र निरस्यते ॥ ५ ॥

निर्विशेषब्रह्मवादे ब्रह्मशब्दस्य कचिन्मुख्यवृत्तत्वमस्ति, न वा ।

न चेत्, असाधुत्वापत्तिः ॥ साधुत्वस्य मिथ्यात्वमभ्युपगच्छतामसाधुत्वमिष्टमिति चेत, हन्त तर्हि सर्वशब्दासाधुत्वम् । साध्वसाधुविवेकाभावे च कुतं साङ्गोपाङ्गैर्वेदै । मुख्यार्थशून्यस्य तन्मूलवृत्त्यन्तरे लिङ्गत्वे चासम्भवति कथं कचिद्बोधकत्वमपि ? न च साङ्केतिकोऽयम्, अपभ्रंशो वा, येन वाचकत्वाभिमानाद्बोधक न स्यात् । यस्यायमपभ्रंश शब्दयेन, सोऽपि तथा वृत्तिविकल्पेन निर्धूयेत ॥

यावत्संभवमस्य ग्रन्थस्योपयोग इत्याह वादेति । दूषकान् भेत्तुमित्यनेन दूषणभेदनमेव विवक्षितम्, विपरीत बुद्धेश्चेतो निरासात् । विदूषकान्=विशेषेण दूषकान् ।

प्रथमवादमारभते तत्रेति । तत्रेत्यादे श्लोकेऽन्वय. । तत्र=शतदूषण्याम्, तावत्=आदौ प्रथमवादे । अस्य निरस्यत इत्यन्वयः । शास्त्रारम्भे=शारीरकशास्त्रोपक्रमे । यस्य असूत्रय-दित्यत्रान्वयः । यत् सूत्रम् । ननु कथं तस्य सूत्रस्य विचारविषयत्वम् । उच्यते, विचारो विषयः— अर्थो यस्य तादृशत्वेनेति बहुव्रीहिः । अत्र ब्रह्मशब्दस्य=एतत्सूत्रघटकब्रह्मशब्दस्य परोक्षवृत्तिः निरस्यते । निर्विशेषे लक्षणेत्यादितदुक्तनिरासः क्रियते ब्रह्मशब्देन अनघगुणनिधिपुरुषोत्तमाभिधान-परभाष्यसूक्तार्थवैशद्यायेति ॥

अखण्डब्रह्मज्ञानस्यैवाद्वैतमते मोक्षहेतुत्वात् तस्यैव जिज्ञासाफलत्वात् तद्विषयकजिज्ञासेत्र सूत्रार्थ इति अखण्डमेव ब्रह्मशब्दविवक्ष्यम् । शांकरभाष्ये तु "अस्ति तावत् ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्त-स्वभावं सर्वज्ञं सर्वशक्तिसमन्वितम् । ब्रह्मशब्दस्य हि व्युत्पाद्यमानस्य नित्यशुद्धत्वादयोऽर्थाः प्रतीयन्ते, बृहतेर्धातोरर्थानुगमात्" इति सखण्डस्यैव ब्रह्मशब्दवाच्यत्वमुक्तम् । अतोऽखण्डे लक्षणे-त्यद्वैतिन. । तत्र सखण्डस्य प्रकृत्यादिरूपत्वे लक्षणाया अवर्जनीयत्वेऽपि सर्वज्ञसर्वशक्तीश्वररूपत्वे तत एव मोक्षसंभवात् लक्ष्यार्थग्रहणमयुक्तमित्याशंकां परिहर्तुमुच्छृङ्खलाः केचित् ब्रह्मशब्दस्य कचिदपि शक्ति विनैवाखण्डलक्षकतैत्युद्घोषयन्ति स्म । तदपि फल्गु निरसितुं प्रथमं तदनुरूपं विकल्पयन् आरभते निर्विशेषेति । प्रथमपक्षे पूर्वपक्षिणं स्थापयितुं प्रथमं द्वितीयपक्षं निरस्यति, न चेदिति । असाधुत्वापत्ति. । पक्षस्येत्र शब्दस्याप्यसाधुत्वं स्य दित्यर्थः । अन्यामप्युच्छृङ्खलोक्ति निरस्यति साधुत्वस्येति । नेदं मिथ्यात्वं व्यावहारिकसत्तासमशीलम्, असाधुत्वेष्टयुक्त्ययोगात् । न प्रातिभासिकसत्यत्वरूपम्; कचिदप्यसिद्धस्य शशशृंगादेरिव प्रतिभासायोगात् । तुच्छत्वमेव मिथ्यात्वमित्युक्तावपि प्रतिभासायोग एव । अतः साधुत्वमेष्टव्यम् । न च साधुत्वं न वाचकत्व-रूपम्, किंतु व्याकरणव्यंग्यजातिविशेषसंस्कारविशेषादिरूपमिति शंक्यम्; तथा निर्वचनेऽपि वाचकत्वस्यापि तन्नियतस्य स्वीकार्यत्वात् । अन्यथा प्रातिपदिकत्वव्यवहियमाणत्वादेरभावप्रसंगात् । लिङ्गत्वे चेति । द्वारमित्यादेः पिधेहीत्यध्याहारे लिंगीभूय पश्चात् बोधकत्वमस्ति । निरर्थकत्वे तत्र स्यात् । न चेति । सांकेतिकत्वं न भवति, वैदिकत्वेनानादित्वात् संकेतयितुरसंभवात् । अपभ्रंशत्वे च सादित्वान्न वैदिकत्वम् । अपभ्रंशपक्षे दोषान्तरमाह यस्येति । यस्य साधु-

ननु ब्रह्मशब्दस्यायं महिमा, यत् मुख्यार्थविरहेऽपि नित्य लक्षणया ब्रह्म बोधयतीति ॥ तदिदं वन्ध्यायाः पौत्रदर्शनम् । मुख्यार्थसम्बन्धिन्यमुख्ये वृत्तिर्हि लक्षणा । तदभावेऽपि तद्वृत्तिं भवानेव भाषेत । किंचैवं मुख्यार्थशून्याः सर्वे शब्दाः तंतमर्थं लक्षयन्तीति स्वीक्रियेत महामीमांसकेन । को हि त्वदुक्तन्यायवित् कुत्रापि शक्तिक्लृप्तिगौरवं मृष्येत् । मुख्यार्थशून्येन ब्रह्म लक्ष्यमिति वदता तदपि मुखान्तरेण संवृतिमुखे निक्षिप्तम् । अवाच्यवादाश्च वाच्यवादेन (४५ वादे) निरसिष्यन्ते ।

अस्ति चेत्—किमन्यस्मिन्, विचारविषये वा ।

नाद्य ; निर्निमित्तत्वे पुनरसाधुत्वापातात् । यदृच्छाशब्दोऽपि हि स्वरूपनिमित्तकः शास्त्रज्ञैः शिक्षितः । न चायं सः ; मानाभावात् निरुक्तिविरोधाच्च । सनिमित्तत्वे च यः प्रकृत्यादिष्वस्य प्रयोगः, स ब्रह्मगुणलेशयोगादौपचारिक इत्यभाषि ; अनुवृत्तस्याऽऽकृतिरूपस्य निमित्तस्यासिद्धेः । बृहत्त्वबृंहणत्वमात्रस्य बृहदादिशब्दवदतिप्रसञ्जित्वात् । अनेकशक्तिकल्पने गौरवात् । लोकोत्तरबृहत्त्वादिमात्रस्य तु भगवच्छब्दनयादुपचारद्वारत्वात् । अन्यथा गौणवृत्तिर्लुप्येत । "यत् साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म" इति विशेषणं चान्यत्रामुख्यतां व्यनक्ति । 'तस्मिन्नेव ब्रह्मशब्दो मुख्यवृत्तो महामुने' इति च स्मर्यते । 'द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये', इत्यादिकमपि, 'त्रीणि तेजांसि न स्पृशेत्' इत्यादिवत् मुख्यामुख्यसमुच्चयाभिप्रायम् ॥

शब्दस्य । वृत्तिविकल्पेनेति । मुख्या अमुख्या वा ; मुख्या कचिदस्ति न वेति विकल्पः । अमुख्यवृत्तिरित्यत्रामुख्यपदं न लक्षणघटकम् । यद्वा हरेर्हरिरूपमित्यादौ हरिरूपं सिंहरूपं हरेः संबन्ध्येवेति हरिपदे लक्षणापत्तिरिति तद्वारणायामुख्येति । गौणवृत्तिवारणाय मुख्यार्थसंबन्धिनीति । न तत्र संबन्धः, किं तु समानगुणत्वादि । संवृतीति । संवृतिरविद्यास्थाने बौद्धस्वीकृता । अप्रामाणिकं ब्रह्म संवृतिकल्पितमिति शून्यवादिपक्ष एव स्यादिति भावः । अवाच्यवादाः='यतो वाचो निवर्तन्ते, यद्वाचाऽनभ्युदितम्'इत्यादिश्रुतिमूलकाःवाच्यत्वोक्तयो वादिकृताः। वाच्यवादेन,'परे ब्रह्मणि शब्द्यते', 'वचसां वाच्यमुत्तमम्' इत्यादिना, अपरिच्छेद्यत्वाद्यर्थान्तरपरतया । मुख्यवृत्तिरस्ति न वेति विकल्पे उत्तरः पक्षो निरस्तः। अथ प्रथमे पक्षे आह अस्ति चेदिति । अन्यस्मिन्= विचारविषयत्वेन त्वदभिमतब्रह्मेतरस्मिन्। निर्निमित्तत्वे =प्रवृत्तिनिमित्तस्य शक्यतावच्छेदकस्याभावे । यदृच्छाशब्दः= डित्थडपित्थादिनामधेयं पित्रादिक्लृप्तम् । स्वरूपनिमित्तकेति डित्थशब्दादिस्वरूपनिमित्तकेत्यर्थः। मानाभावादिति ।ब्रह्मशब्दस्यानादेः किञ्चित् प्रति संज्ञात्वे सांकेतिकत्वाभावात् न यदृच्छात्वम्। न चेश्वरसंकेत इत्युक्तौ न दोष इति वाच्यम् ; शब्दान्तरवैलक्षण्येनैतन्मात्रे ईश्वरसंकेते मानं नास्तीति। ननु, "प्रत्यस्तमितभेदं यत् सत्तामात्रमगोचरम्। वचसामात्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसंज्ञितम्" इति कचित् ब्रह्मसंज्ञेत्युक्त्या तदेव मानमिति चेत्—श्लोकं विचारविषयादन्यदिति त्वदभिमतम् अत इह तत्प्रश्नोऽसंगतः। निर्वचनशास्त्रादपि स्वरूपनिमित्तकत्वं यदृच्छाशब्दत्वं निर्निमित्तकत्वञ्चायुक्तमित्याह निरुक्तीति । अभाषीति । न चास्मद्भाष्योक्तं न तदिष्टमिति वाच्यम् ; तदभिमतयुक्तिपरिशीलने तत्स्वीकारस्यावर्जनीयत्वात् । तदेवाह अनुवृत्तेति । प्रकृति–शरीरादिषु बहुषु प्रयोगे कुत्र मुख्यवृत्तिः ; अनुगतमनतिप्रसक्तं दुर्वचमिति । उपचारद्वारत्वादिति । सर्वातिशायि-लोकोत्तरबृहत्त्वस्य विचारविषयादन्यत्रायोगात् न्यूनबृहत्त्वस्य चैकरूपत्वाभावादननुगतत्वात् तदाश्रये सर्वत्राप्रयोगाच्च लाक्षणिकतैवेति भावः । द्वे ब्रह्मणी । वेदादिशब्दरूपं तदर्थरूपञ्च ब्रह्म । त्रीणि तेजांसि । गामग्निं ब्राह्मणञ्चेति पूर्वपादः ।

न द्वितीय ; शुद्धोपहितविकल्पासहत्वात् न हि निर्विशेषतयाऽभिमते शुद्धे, 'बृहति बृंहयति' इति श्रुत्युक्तनिमित्तमस्ति ॥ अधिष्ठानत्वेन सर्वविवर्तमूलतया च तत् स्यादिति चेन्न, तन्न तदुभयानभ्युपगमात्। अन्यथा मुक्तावपि तद्योगात् मुक्तेरेव मुक्तेः ॥ उपलक्षणार्थं निर्वचनमिति चेन्न; विशेषणार्थत्वे बाधाभावात्। 'तस्मादुच्यते परं ब्रह्म' इति प्रवृत्तिनिमित्ततयैव बृहत्त्वादिश्रुतेः। 'बृहत्त्वात् बृंहणत्वाच्च तद्ब्रह्मेत्यभिधीयते' इति स्मृतेश्च। 'गोत्वाभिसम्बन्धाद्गौः' इतिवत् ॥ अस्तु व्यावहारिकं तद्वैशिष्ट्यम् ॥ कथं तर्हि शुद्धे वृत्ति ॥ तदपि तद्द्वारा गम्यत इति चेत्; तर्हि तत्र मुख्यम्।

उपहितं मुख्यमिति पक्षस्तु श्रुतिसिद्धस्वाभाविकसार्वज्ञ्याद्युपहितत्वविवक्षायां स्वमतविरोधादपास्तः। स्वाभिमताज्ञानादिदोषोपहितत्वं त्वनाक्षमलैङ्गमश्रौतमस्मार्तमसौल चेति स्थापयिष्यते (१९ वादे)। तत्र च शुद्धे परे ब्रह्मणि निर्दोषभव्यगुणविशिष्टविषयभगवच्छब्दमुख्यवृत्तिनिरुक्तिविरोध ; 'परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान्' इति स्तुत्यनुपपत्ति ; 'पवित्रं परमम्' इत्यादिसमभिव्याहारवैघट्यं च। निर्विशेषलक्षणाया तु स्तुतिर्न कथंचिदपि सम्भवति, गुणवच्छिन्नगुणाभिधानरूपत्वात् तस्या इति। पूर्वापरादिविसंवादाच्च न कुत्रापि निर्गुणसिद्धिः।

अपिच अविद्यानिवृत्त्यर्थमिह ज्ञातव्यमुपहितं निरुपाधिक वा, आद्ये तत्त्वावेदकतटस्थस्वरूपलक्षणादिभिरपि तद्ग्रहात् अविशिष्टब्रह्मणि वृत्त्यसिद्ध्याऽस्मदिष्टसिद्धिः स्यात्। स्वाभातत्त्वज्ञानादेव मोक्षसिद्धिः, तस्य मिथ्यात्वेनैव युष्माभिरङ्गीकारात् ॥ द्वितीये तु अतद्व्युत्पन्नेन तदुक्त्ययोग एव ॥ तल्लक्षित तज्जिज्ञास्यते लक्ष्यते शोध्यते चेति चेत्, तत एव निर्विशेषलक्षकब्रह्मशब्दात् ज्ञातत्वलक्षितत्वशोधितत्वसिद्ध्या जिज्ञासाद्यनपेक्षा स्यात्। न च जिज्ञासादौ विधि.; अदृष्टार्थत्वाभावात्; येन पिष्टपेषण सहेम(महि?)।

निरुपाधिके ब्रह्मशब्दवृत्तिमविदुष प्रतिबोधनेन सर्वं सार्थमिति चेत्, किं मुख्याम्, अमुख्या वा? पूर्वत्र प्रस्तुतव्याघात, सर्वस्योपहितमुख्यवृत्तिविषयबोधनोपक्षीणत्वात्। अनुपहिते हि लक्षणामेव वदसि,

---

द्वितीयः=विचारविषये इति पक्षः। अधिष्ठानत्वेन=सर्वभ्रमविशेष्यत्वेन। इदमेव बृहत्त्वमित्याशयः। विवर्तमूलत्वेन=कार्यसामान्यकारणत्वेन। कार्याणां स्थूलत्वात् स्थौल्यापादकत्वमेव बृंहणत्वमिति। अनभ्युपगमादिति। अन्यथा निर्विशेषत्वभंगादिति भावः। बाधाभावादिति। निर्विशेषे शब्दमुख्यत्वमित्यत्र मानाभावात् विशिष्टमुख्यत्वं प्रतीतं न बाध्यमित्यर्थः।

शुद्धोपहितविकल्पे द्वितीयपक्षं दूषयति उपहितेति। अखिलहेयप्रत्यनीकत्वकल्याणगुणाकरत्वोपहिते मुख्यत्वस्य स्वेष्टत्वात् तदनिराकृत्य तन्मतविरोधरूपदोष उक्तः। निरुक्तीति। 'शुद्धे महाविभूत्याख्ये परे ब्रह्मणि शब्द्यते। मैत्रेय भगवच्छब्दः सर्वकारणकारणे॥' इति निरुक्तीत्यर्थः। उपहिते मुख्यवृत्तिरिति पक्षे निर्विशेषविचारासिद्धिं वक्तुं विकल्पयति अपिचेति। तटस्थलक्षणं जगत्कारणत्वम् स्वरूपलक्षणं सत्यत्वादि। द्वितीये=अनुपहितस्य जिज्ञास्यत्वपक्षे। तल्लक्षितं=ब्रह्मशब्देन लक्षणया बोधितम्। जिज्ञास्यते प्रथमसूत्रेण। द्वितीयेन लक्ष्यते=लक्षणत्वेनोच्यते। शोध्यते=उपरि विचार्यते। तत एव=प्रथमसूत्र एव ब्रह्मपदस्यलक्षणया शुद्धपरत्वेनावधृतादेव।

अभिधानाङ्गीकारे वा किं सार्वज्ञ्यादिविशिष्टपरब्रह्माभिधानप्रद्वेषेण ? उत्तरत्र 'अधीहि' इत्यादिवैयर्थ्यम्, ब्रह्मशब्दस्य मुख्यार्थमधीहीत्युक्ते लक्ष्यार्थलक्षणोपदेशस्यासङ्गते । लक्ष्यार्थमधीहीति तु निरस्थानम्, कारणाभावात् । मुख्यार्थबाधादिनिश्चयपूर्वकत्वादमुख्यवृत्तिविवक्षते तन्निश्चयस्य चात्र तत प्रागसिद्धे । तत्सिद्धौ वा निर्विशेषावगमे, किं प्रश्नेन, प्रत्युक्त्या वा ॥

मुख्यार्थबाधो निश्चित , लक्ष्यार्थविशेषश्च न विदित । अस्मिन्नवसरे प्रश्नोऽस्तु ॥ मा भूत् । किं प्रत्यक्षेण बाध ? किं वाऽनुमानेन ? अथ तर्केण ? अथवा तादृशेनाऽऽगमेन ? नाद्य, अतीन्द्रिये प्रत्यक्षबाधायोगात् ॥ न द्वितीयतृतीयौ, अनुमानस्य तर्कमात्रस्य च नित्यागमै स्पर्धितुमशक्ते ॥ न चतुर्थ, न बृहति न बृंहयतीति च वाक्यान्तराभावात् ॥ निर्गुणादिवाक्यैस्तत्सिद्धिरिति चेत्—तथाऽपि निर्मूल प्रश्न, तैरेव बुभुत्सितबोधात् । न च तैरपि तत्सिद्धिर्यदि वा, अविरुद्धविषयसिद्ध्या तेषामप्या-न्यपर्यस्य वक्ष्यमाणत्वात् (५२. वादे) ।

आपातविदितार्थश्रुतिविप्रतिपत्त्या सन्दिहान कीदृग्भूत ब्रह्मशब्दविवक्षितमिति पृच्छतीति चेत्, नैवम्, तटस्थस्वरूपलक्षणाभ्यामपि कारणत्ववैलक्षण्यविषयाभ्या सन्देहस्यैव स्थापनप्रसङ्गात् । न च निर्विशेष सविशेष वेति विमृशतो जगत्कारणत्वोक्त्या निर्विशेषत्वनिश्चय सिध्येत् । अपितु सर्व-कारणत्वाक्षिप्त सर्वज्ञसर्वविदादिशब्दकण्ठोक्त च सर्वज्ञत्वादिक बृहत्त्वमेव निर्धार्येत ।

नन्वविदितमुख्यलक्षकविभाग शिष्यो मुमुक्षुभिर्जिज्ञास्य ब्रह्मेति सामान्यत उपश्रुत्य तल्लक्षण पृच्छति। आचार्यस्तु कृत्स्नवित् ब्रह्मशब्दलक्ष्यनिर्विशेषवस्तुलक्षणमुपदिशतु ॥ तदपि न, मुमुक्षुभिर्जिज्ञास्य

अभिधानेति । स्वरूपमात्राभिधान न प्रवृत्तिनिमित्त विना वाचकत्वाभावस्य प्रागेवोक्ते । स्वरूपमित्य स्यातिप्रसक्ततया ब्रह्मरूपविशेषासिद्धेश्च । अतो निर्विशेषत्वविशिष्ट वाच्यमिति वक्तव्यम्। एव सति यथाश्रुति सार्वज्ञ्यादिविशेषविशिष्ट एवार्थोऽस्तु इति भाव । एतेन 'प्रत्यस्तमितभेद यत्' इति प्रागुक्त विष्णुपुराणवचनात् शुद्ध एव शक्तिरिति शङ्कापि निरस्ता । तत्र प्रत्यस्तमितभेदत्व सत्तामात्रत्व वागगोचरत्व-ज्ञानत्व-स्वयप्रकाशत्वरूपधर्माणामुक्ततया तावता निमित्तत्वस्यावश्यकत्वाभावेऽपि स्वरूपमात्रपरत्वेऽतिप्रसङ्गवारणाय यावदपेक्षित तावतो निमित्तत्वस्यावर्जनीयत्वात् । ननु अनेन वचनेन निर्विशेषवस्तुन प्रामाणिकत्वे सति सर्वज्ञत्वादि विहाय तादृशगुणरहिता सति केनचित् रूपेण ब्रह्मपदशक्तिरस्तु इति चेन्न, सर्वज्ञत्वादिरहितवस्तुनोऽस्मादप्रतीते । प्रत्यस्तमितभेदपदेन सजातीयविजातीयस्वगतभेदराहित्योक्त्या सत्त्वभाव तद्विषयकज्ञानरूपगुणाभावश्चोक्त एवेति चेत्-किञ्चिदपेक्षयाऽपि स्वस्मिन् भेदो नास्तीत्युक्त्या सर्ववस्त्वभेदार्हत्वमेवास्य सिध्येत्, न वस्त्वप लाप । आत्मसवेद्यमिति स्वयप्रकाशत्वोक्त्या ज्ञानान्तरनिरपेक्षव्यवहारानुगुण्य सिध्यति । अत एव व्यवहारविषयत्वात् वचसामगोचरत्वमित्यत्रार्थसकोच सिद्ध । व्यवहारादिसत्त्वाच्च न विजातीय-वस्तुनिराकरणसभव । बृहति बृंहयति तस्मादुच्यते पर ब्रह्मेति निर्वचनान्तरानुसारेणैव वैवन्दर्थोऽ-वसेय । अत एव तत्र पर ब्रह्मेति परब्रह्मणस्तथा निर्वचनात् अपरब्रह्मविषयमेतद्वचनमित्यवगम्यते । श्रीभाष्ये च प्रकरणानुसारात् शुद्धजीवात्मपरतया सर्वस्याप्यनपलापेनेद व्याख्यातमित्यलमत्र ॥

निर्विशेषमित्यस्यैव निर्मूलत्वात्, प्रत्युत 'तमेवं विद्वान्' इत्यादिभिर्विभुतिगुणविग्रहव्यापारविशिष्टमहापुरुषवेदनस्यैवामृतत्वप्राप्त्युपायत्वश्रवणात्; अबाधाच्च ।

अतो यथाश्रुत एव ब्रह्मशब्दार्थः । निर्वक्ति च यास्कः, 'ब्रह्म परिवृढं सर्वत' इति । इदं सर्वमभिप्रेत्याभाष्यत, ब्रह्मशब्देन च स्वभावतो निरस्तनिखिलदोषोऽनवधिकातिशयासङ्ख्येयकल्याणगुणगणः पुरुषोत्तमोऽभिधीयते इति । अभिधीयते—मुख्यया वृत्त्या बोध्यते । अनेवंनामकम् अनेवंविधं च किमपि ब्रह्मेति वदता सर्वेषामप्यत्र निरासो भाव्य । विशेषणद्वयेन च ब्रह्मपुरुषोत्तमशब्दयोः निरुक्तिरपि व्यज्यते ॥

॥ इति शतदूषण्यां ब्रह्मशब्दवृत्त्यनुपपत्तिवादः प्रथमः ॥ १ ॥

—०—०—

॥ अथ जिज्ञासानुपपत्तिवादो द्वितीयः ॥ २ ॥

अथ स्वात्मैकभास(स्य?)स्य निर्विशेषस्य दुष्यतः । विशुद्धस्यापि जिज्ञासा परेष्टा प्रतिषिध्यते॥

यदाहुः—ब्रह्मशब्दनिर्दिष्टं विचार्यम्, अनुदितानस्तमितस्वरूपैकप्रकाशम् अशेषविशेषशून्यम् अनाद्यविद्यान्धकारितं नित्यशुद्धं चेति । तत्र विचित्रो व्याघातः ।

यदि न वित्तिकर्म, कथं तत्र जिज्ञासा? (1) सामान्यतो विदिते विशेषतश्च वेदितव्ये तत्प्रवृत्तेः । अन्यथा हेतुप्रयोजनविरहे तदयोगात् । न च ब्रह्मणि तथाविधवेदनद्वयविषयत्वं परैरिष्यते । (2) जिज्ञासापूर्वकं परीक्षणमत्र प्रक्रम्यते । तच्च तत्र प्रमाणोपक्षेपेण । प्रमाणं च निर्विषयं न निरूप्यम् । सविषयत्वे तु तद्विषयत्वात् दृश्यत्वमिथ्यात्वादिस्वोक्तानिष्टापत्तिः ॥ स्वरूपप्रकाश एव हेतुः फलं च जिज्ञासाया इति चेन्न; तस्यास्तदुभयसामानाधिकरण्यनियमदृष्टेः । स्वरूपप्रकाशस्य च तदेकाधारताभावात् । अनादेः प्रकाशस्य च निरपेक्षहेतुत्वे, जिज्ञासानादित्वप्रसक्तेः । सापेक्षत्वे, यथादर्शनं

परिवृढं सर्वत इति । "प्रभौ परिवृढः" इति निपातनात् प्रभुत्वमर्थः, तच्च प्रकर्षेण भवनम् । प्रकर्षश्च सर्वापेक्षया गुणैः स्वरूपेण च ॥ (1)

* * * * *

ब्रह्मशब्देन चेत्यादिभाष्यपङ्क्त्यर्थवैशद्यायाद्वैत्यभिमतस्य ब्रह्मशब्दार्थत्वासंभव उपपादितः। 'स एव जिज्ञास्यः' इति भाष्यवैशद्यायाद्वैते ब्रह्मणः जिज्ञास्यत्वासंभवमुपपादयति अथेत्यादिना । स्वात्मैकभास्य = स्वमात्रभास्यस्य स्वयंप्रकाशस्य । दुष्यतः = अविद्योपहितस्य। अपिशब्दः समुच्चये। स्वमात्रभास्यं निर्विशेषं ब्रह्मेत्यभ्युपगम्य तस्य अविद्योपहितरूपस्य जिज्ञासा, शुद्धरूपस्य चेत्युक्तं परैः। तत् प्रतिषिध्यते । स्वयंप्रकाशे निर्विशेषे अज्ञातांशाभावेन जिज्ञासाया असंभवात् । स्वमात्रभास्यमिति ज्ञानान्तराविषयत्वकथनाच्च । अविद्योपहितविषयकज्ञानस्य मोक्षाहेतुत्वाच्चेत्यर्थः । ब्रह्मशब्दनिर्दिष्टमिति । अन्धकारितं शुद्धंचेति द्विविधं ब्रह्मशब्दनिर्दिष्टमित्यन्वयः ।

हेतुप्रयोजनविरहे इति । सामान्यतो वेदनं जिज्ञासाहेतुः, विशेषतो वेदनं फलम् । तयोरसंभवे । तदुभयेति । हेतुफलभूतवेदनद्वयेत्यर्थः ।

स्वविषयवेदनापेक्षणात् । प्रागसिद्धस्य तुच्छत्वकार्यत्वयोरन्यतरप्रसङ्गात् । प्रागसिद्धस्य फलत्वायोगात् । फलत्वे चानादित्वभङ्गात् ॥ उपहितरूपेण वेदनद्वयविषयत्वाज्जिज्ञासा स्यादिति चेन्न, हेतोरुपहित विषयत्वाभ्युपगमेऽपि फलस्य तथात्वे भ्रान्तित्वापातात् । भ्रान्तेश्चासपाद्यत्वान्न तदर्थं प्रेक्षावता प्रारम्भ ॥ भ्रान्तिमेव प्रमितिं मन्यमाने सा सपाद्येति चेन्न, परीक्षकेभ्योऽपि प्राथमिकभ्रान्तिप्रमात्व यवसायिनामेव प्रागल्भ्यप्रसङ्गात् । स्वरूपव्यतिरिक्त कृत्स्नं मिथ्येति प्रयोजकशिक्षणविरोधाच्च ॥ नित्यभूतेऽपि समाधिवत् स्वमात्रसाक्षित्व वैशद्यमात्र वा साध्यमिति चेन्न, तयोरपि तत्स्वरूपत्वे सिद्धत्वात् । धर्मत्वे सत्यत्व मिथ्यात्वविकल्पक्षोभात् । अतिरिक्ताकारप्रकाश एव चेत् वैशद्यम्, तस्मिन्नप्याकारे स एव विकल्प । नित्यस्वसाक्षिणि निरशे निर्विशेषे च क इदानीं प्रकाश्य आकार ?

कथ च जिज्ञासा ? इद किमिति वा कथमिति वा सा स्यात् । सर्वत्र यथायथ विदिताविदिता कारभेदो दुस्त्यज, कृत्स्नावगत्यनवगत्योर्नैष्फल्यनिर्हेतुकत्वाभ्या तदयोगात् ॥ किं कथमित्यत्र का गतिरिति चेत्, न, तत्रापि सामान्यत प्रतीतसमुदायान्तर्गतविशेषनिर्धारणार्थत्वात् किमादे । एतेषु किं कथमित्येव हि तत्राकाङ्क्षा ॥ य पुनर्ज्ञाताज्ञाताशविकल्पेन जिज्ञासास्वरूपमेव खण्डयेत्—स ब्रह्मजिज्ञासामपि जिघासतीति क प्रकृतोपयोग ? इष्टा च सा यथालोकमिहापि, अन्यथाऽनारम्भेण शास्त्रोच्छित्ते ॥ अस्त्विहापि सामान्यत स्वरूपज्ञप्ति, अध्यासविरोधिरूपेण विशेषतश्च जिज्ञासा ॥ मैवम्, निर्विशेषे सामान्यासिद्धे । निस्सामान्ये च विशेषायोगात् ॥ कल्पनया तदुपपत्तिरिति चेन्न, सामान्यरूपस्य कल्पितत्वे स्वरूपोच्छित्ते विशेषासम्भवाच्च । न ह्यकिंचिद्भूतो विशेषत (द्भूते विशेष ?)कश्चित् स्यात्, न खलु खरशृङ्गे कुण्ठत्वादि । न च, 'अस्ति ब्रह्मेति चेत् वेद सन्तमेन ततो विदु' इति श्रावयन्ती श्रुति ब्रह्मणस्सामान्यधीबाध सहेत। अत एव कल्पितास्तित्वरूपसामान्याकारभ्रमात् विशेषबुभुत्सेति प्रत्युक्तम्,

---

प्राथमिकेति । जगन्मिथ्यात्वज्ञानवन्त ब्रह्मनिर्विशेषत्वनिर्धारिका परीक्षका, तेषा प्राक् स्थिता भ्रान्ति प्राथमिकभ्रान्ति जगत् सत्यमित्याकारिका । तस्या प्रमात्वव्यवसायिन सर्वे परीक्षकव्यतिरिक्ता । तेषामेव प्रागल्भ्यम् । परीक्षका उपहितविषयक ज्ञान भ्रान्तिरूप प्रमेति मन्यन्ते चेत्—मोक्षफलाप्राप्त्या ससरेयुरेव । क्लेश एवाधिक इति । नित्यभूतेऽपीति । प्रागसिद्धेऽपि स्वरूपप्रकाशे इत्यर्थ । स एव विकल्प । स प्रकाशोऽपि स्वरूप वा अन्यो वेति विकल्प । कृत्स्नेति । कृत्स्नस्य प्रागेवावगतत्वे जिज्ञासाया फलमपि नास्ति हेतुरपि नास्ति । सर्वस्यानवगतत्वे सामान्यज्ञानरूपहेतुर्नास्ति ॥ सामान्यज्ञानाभावेऽपि जिज्ञासा भवतीति शङ्कते किमिति । तदस्तीत्याह तत्रापीति । खण्डयेदिति । ज्ञानेच्छारूपजिज्ञासा ज्ञानविषयिणी । ज्ञान च एतद्विषयकज्ञानमिति विषयेण सहैव विषयीभवति । एवञ्च विषयज्ञाने पूर्वं जाते कथ तद्विषये इच्छा । विषयज्ञानाभावे च कथमिच्छायास्तद्विषयत्वम् । अत कुत्रापि जिज्ञासा न स्युपपादेति खण्डितम् । अत्र समाधत्ते स इति । त्वयैव क्रियमाण जिज्ञासाखण्डन मयेदानीं क्रियमाणस्य त्वदीयजिज्ञासाखण्डनस्य प्रत्युत्तरत्वेन क्रियमाण त्वदभि मतब्रह्मजिज्ञासाखण्डकमपि भवतीति जात्युत्तरमिति भाव । त्वदीयस्य खण्डनप्रकारस्य लोका समतत्वमाह इष्टा चेति । भवतु तावदिदम् । सर्वत्रैव कथ जिज्ञासेति प्रश्नस्य किं समाधानमिति

पसिद्धान्ताच्च । विशेषस्य तु कल्पितत्वे तज्जिज्ञासावैफल्यम् । न हि ब्रह्मणि असदपूर्वाकारकल्पनार्थं पूर्वकल्पितमिथ्याकारप्रतीत्यर्थं वा शारीरकमित्यवेदबाह्यः कश्चिदपि क्षमते । कल्पिताकारमिथ्यात्वबोधनार्थमिति तु स्यात् । न तर्हि ब्रह्म जिज्ञास्यम्; अपि तु अयमाकारः सत्यो मिथ्या वेति ॥ ततः किमिति चेत्, श्रुतिसूत्रस्वरसार्थभङ्गस्तावत् । "ब्रह्मात्मैक्यं शास्त्रवेद्यम्" इति स्वमतव्याहतिश्च ॥ कल्पितभेदमिथ्यात्वधीरेव तद्धीरिति चेत्, न; **माध्यमिकमतेऽपि** तद्भावेन स्वदिष्टैक्यलाभे तद्विवादविलयापातात्। यच्च मन्यसे—कल्पिताकारमिथ्यात्वबुद्ध्याऽपि ब्रह्मणः तच्छून्यत्वमवसेयमिति तज्जिज्ञासाद्युपपत्तिरिति—तदपि यदि सामान्यबुद्धिक्रोडीकृतम्, तदा न जिज्ञास्यम्; बहिःष्ठस्य तु सत्यत्वे सद्वितीयता । मिथ्यात्वे प्रतियोगिसाहित्यसत्यता; साहित्यराहित्ययोस्सहजसङ्घर्षात् । परस्परविरोधे च प्रकारान्तरस्थित्ययोगात् । यदि राहित्यमपि कल्पितम्, कथं तदा (कदा ?) कल्पिताकारराहित्यनिवृत्तिः ? यत्किञ्चिन्निवृत्तिमात्रं तु प्रागपि सुलभमिति कृतं तदर्थविचारव्यसनेन । अतः स्वीकुरु वा सतः सत्याकारद्वयवैशिष्ट्यम्, परिहर वा तज्जिज्ञासामिति ।

किंच यदि अशुद्धं ब्रह्म जिज्ञासोर्वेदितव्यम्, तर्हि दुस्त्यजं नैष्फल्यम्; तथाप्रकाशस्य संसारभेषजत्वानभ्युपगमात् । अन्यथा प्रागेव मुक्तिसिद्धौ किमर्था जिज्ञासा ? कथं च अशुद्धतत्त्वोपदेशिनः शास्त्रस्य तत्त्वावेदकत्वम् ? कथंतरामतत्त्वज्ञानेन भ्रान्तिविलयः ? ॥ ननु भूरन्ध्रभ्रमेण दाम-दर्वीकरभ्रमनिवृत्तिवत् स्यात् ॥ न स्यात्— तद्वदेव भ्रान्त्यन्तरस्थितावात्यन्तिकत्वासिद्धेः । तद्विलापकतत्त्वज्ञानादेः उक्तक्रमेणासंभवात् । अहेतुकविनाशादेश्च निरसिष्यमाणत्वात् (५५ वादे) ।

शुद्धं तर्हि ॥ जिज्ञास्यमपि न ते (तत् ?) स्यात्; ज्ञप्त्या तत्स्वरूपस्पर्शानभ्युपगमात्॥ शाखाचन्द्रन्यायेन स्वरूपस्पर्श इवेति मतमिति चेत्, कथं तदधीनबोधविषयतामन्तरेण दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोस्तदुपलक्ष्यत्वम् ? तद्विषयत्वे च कथं तत्प्रयुक्तदोषातिक्रमः॥ सोऽपि बोधः स्ववेद्यताया भ्रान्तिः, असत्यश्चेत्यदोष इति चेत्, विलीनं तत्त्वावेदकवाक्यैः । वेद्यमिथ्यात्वमन्तरेण भ्रान्तित्वायोगात् । उपलक्षणपर्यवलम्बननैष्फल्याच्च ।

शुद्धिश्चास्य नित्या, अनित्या वा ? आद्ये, किमर्था जिज्ञासा; अन्ततस्तस्यास्तादर्थ्यात् ॥ शुद्धताध्यवसायार्थं सा स्यात्; न तु शुद्ध्यर्थमिति चेत्—न; तदध्यवसायेनापि तत्सिद्ध्यर्थेन भवितव्यम्,

---

चेत्—अत्र वक्तव्यं परिमलखण्डनावसरे परमार्थभूषणे विशदं द्रष्टव्यम् ।

विशेषतः = विशेषधर्मवत्स्वरूपेणेति स्यात् । 'किञ्चिद्भूते विशेषः' इत्यस्मद्गुर्वभिमतः पाठः ।

तद्धीः = ब्रह्मात्मैक्यधीः । तद्भावेनेति । ब्रह्मात्मभेदो मिथ्येति धीर्माध्यमिकस्यापि । तत्र धर्मिणः एवाभावात् भेदाभावस्तदिष्टः । धर्मितदैक्योभयसत्त्वात् भेदमिथ्यात्वं त्वदिष्टम् । ऐक्यरूपधर्मापलापे चोभयोरविशेषः । भेदसत्यत्वं वेति । तदपि = शून्यत्वमपि । परस्परेति । "परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः" इति न्यायकुसुमाञ्जलिः । शुद्धं तर्हीति प्रश्नः; जिज्ञास्यमपीत्यादिः समाधिः । शुद्धं तर्हि जिज्ञासोर्वेदितव्यमस्तु इति सानुषङ्गवाक्येन अशुद्धपक्षत्यागेन शंका । तत्स्वरूपेति । शुद्धस्वरूपेत्यर्थः । ज्ञानविषयत्वाप्रसक्तौ जिज्ञास्यत्वं कथमिति भावः ।

अन्यथा नैष्फल्यात् । आरोपिताशुद्धिनिरसनात् साफल्यमिति चेन्न ; आरोपसंभवे नित्यशुद्ध्ययोगात् ॥ उपरक्तेऽपि स्फटिके शुभ्रत्ववत् तत्सम्भव इति चेन्न ; भावानभिज्ञानात् । न हि वयमारोप्यदोषत्वेनाशुद्धिं प्रसञ्जयामः, ब्रह्मण्येव कुदृष्टिकल्पितविविधदोषदृष्टेरभ्युपगमात् ; किंतु भ्रमाद्याधारतया । न तथा स्फटिकः स्वयं स्वात्मनि रागमध्यस्यति । न च तत्कर्तृकोऽन्यकर्तृको वा रक्ताध्यासस्तच्छ्वेतिमाद्यशुद्धिविरोधी । इह तु स्वदोषेण ब्रह्मणि स्वयमेव संभ्रम्यमाणे कथं भ्रान्त्यादिप्रत्यनीकतामयी शुद्धिः ? ॥ नित्या भ्रान्तिरपि स्फटिकरागादिवत् तत्त्वतो नास्तीति निस्तार इति चेत् , स्थितं तर्हि विचारनैष्फल्यम् ॥ असत्येव भ्रान्तिः सतीव भातीति तन्निवर्तनं फलमिति चेत् न; तत्सत्त्वभ्रमसत्यत्वमिथ्यात्वविकल्पे सद्वितीयत्वानवस्थयोरन्यतरापातात् ॥ स्वरूपेण ब्रह्म न भ्राम्यति, किन्तु जीवेश्वररूपाभ्यामिति चेत् , हन्त ! एकां व्याहतिं परिहर्तुमनेकामुपादत्से, कथमभ्रान्तस्य तस्य तद्भावः ? कथं सर्वज्ञोऽपि भ्राम्यतीति विवक्षाऽप्युत्तिष्ठेत् ? कथं चैक आत्मा युगपत् सर्वज्ञमज्ञं चाऽऽत्मानमनुसंदधीत ? प्रपञ्चयिष्यते (३६वादे) चैतत् ।

उत्तरत्र तु नित्यशुद्धत्वश्रुत्यादिविरोधः। किंचोभयावधिमत्तया तदनित्यत्वम् , उत्तरैकावधिमत्तया वा, पूर्वैकावधिमत्तया वा ? नाद्यः, त्रिवर्गापवर्गयोरैकराश्यप्रसङ्गात ; वैराग्योपदेशादिवैयर्थ्यात् ; अपुनरावृत्तिश्रुत्यादिविरोधाच्च ॥ अत एव न द्वितीय.—बन्धमोक्षयोर्व्युत्क्रमताप्रसङ्गात् , शुद्धेरसाध्यत्वेन विचारादिनैष्फल्याच्च ॥ तृतीयस्तु न शुद्धेर्नित्यस्वरूपैक्ये स्यात् ; निरवधित्वसावधित्वयोर्नित्यवैरात् । अतिरेके च स एव सत्यासत्यविकल्पावतार इति ।

यद्यप्यस्मन्मते नित्यशुद्ध ईश्वरः, साध्यशुद्धिः क्षेत्रज्ञश्च जिज्ञास्येते ; तथाऽपि न प्रतिबन्दी, ईश्वरशुद्धेरसाध्यत्वात् ; जीवशुद्धेस्साध्याया अपि स्वरूपान्यत्वात् सत्यत्वाच्च । उदारगुणसागरः परमपुरुषः स्वाराधनात्मकशास्त्रार्थसंप्रीतस्त्रिवर्गमपवर्गं च प्रयच्छतीति हि प्राची मर्यादा। स यदि स्वयमेव भ्राम्येत् , स्वाश्रितत्राणौपयिकगुणहीनो वा ; न तर्हि जिज्ञास्यः, "स्वरक्षणेऽप्यशक्तस्य" इति न्यायात् ॥ कल्पितसार्वज्ञ्यादियोगात् , तदभावेऽपि तीर्थादिवद्वा तस्य भजनं स्यादिति चेन्न, कल्पितस्य

आरोप्यदोषत्वेनेति बहुव्रीहिः । दोषप्रकारकारोपविशेष्यत्वेनेत्यर्थः। कुदृष्टीति । निर्गुणत्व नित्यसिद्धाकाररहितत्व-विशुद्धावताररहितत्वाद्यारोपाः, 'अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम्' इत्यादौ विवक्षिताश्च ग्राह्याः । तत्कर्तृक इति । स्फटिककर्तृकत्वमध्यासस्य कथमिति चेत्—संभवत्स्थलाभिप्रायमेतत् । यथा श्वेतो नरः तेनैवान्येन च रक्त इति भ्रान्त्या यदा गृह्यते, तदा तदीयवास्तवश्वेतत्वस्य न तत्तदारोपो बाधक इति । सद्वितीयत्वानवस्थयोरिति । सत्यत्वे सद्वितीयत्वम् । भ्रान्तेर्मिथ्यात्वे विचारनैष्फल्यं प्रागुक्तम् । अत्रापि तदेव वक्तव्यम् । अथापि नैष्फल्योक्तौ पुनः पूर्वपक्षी मिथ्याभूताऽपि भ्रान्तिरस्तीति तन्निवर्तनरूपं फलं वदेत् । तदा अस्तीति भानमिदं सत्यं मिथ्या वेति पुनरनुयोगः कार्यः इति नैष्फल्योक्त्यनवस्थैव भवतीति ज्ञापनायानवस्थेत्युक्तिः। सर्वज्ञोऽपि भ्राम्यतीति । इयं भ्रान्तिरिति ज्ञानाभावे कथं सर्वज्ञता । तत्सत्त्वे कथं भ्रान्तिरिति भावः । उत्तरत्र = शुद्धिरनित्येति पक्षे । उभयावधिमत्त्वेति । कार्यं सर्वं प्रायः पूर्वापररूपावधिद्वयविशिष्टम्। प्रागभावप्रध्वंसोभयवदिति यावत् । उत्तरावधिर्ध्वंसः । व्युत्क्रमतेति । अनादिर्बन्धः, अनन्तो मोक्ष इति स्थितिः। इदानीं मोक्षः सान्तः। तदनन्तरं संसारात् बन्धश्च सादिरिति स्यादिति ।

सार्वज्ञ्यादेर्जिनादिष्वपि सिद्धेः तदुपसत्तिप्रसङ्गात् ॥ सर्वेष्वेतेषु न तत्कल्पतिरिति चेन्न, अविशेषात् ॥ महाजनपरिग्रहाद्विशेष इति चेन्न, सर्वेषां सर्वत्रसंमूढत्वमिच्छता क्वचिदपि प्रामाणिकत्वादिलक्षण-महत्त्वस्यासिद्धेः ; प्राचुर्यस्य विगानात् , अप्रयोजकत्वाच्च । यत्तु तीर्थादिवदिति—तत् तदा सङ्गच्छेत, यदि तत्सेवयैव तदुपसत्त्या प्रसादोऽन्यः । न हि क्रियातच्छत्रत्यपूर्वाण्येव फलन्तीति नैगमः पन्थाः ।

उक्तन्यायेन जैनग्रन्थिवेदान्तिमतेऽपि जिज्ञासानुपपत्तिर्द्रष्टव्या ।

तदेतदखिलमन्तर्निधाय ब्रह्मशब्दाभिधेयमुभयलिङ्गं सर्वेश्वरं प्रस्तुत्य तस्यैवाऽऽरम्भमूले विवक्षितत्वमाह—

तापत्रयातुरैरमृतत्वाय स एव जिज्ञास्य इति ॥

॥ इति शतदूषण्यां जिज्ञासानुपपत्तिवादो द्वितीयः ॥ २ ॥

—०—०—

॥ अथ ऐकशास्त्र्यसमर्थनवादः तृतीयः ॥ ३ ॥

वक्ष्यन्ताः कर्ममार्गेण सौहार्दं समधिश्रिताः । मुक्तिं यद्भजनादाहुस्तमनन्तमुपास्महे ॥

स्थितं तावत् अध्ययनविधिना अध्यापनविधिना वा प्रयुक्तमध्ययनं साङ्गसशिरस्ककृत्स्नस्वाध्याय-विषयमिति । रागतो विधितो वा प्रयुक्तस्तदर्थविचारोऽपि कृत्स्नगोचरः, तयोस्संकोचकाभावात् ।

ननु विधिप्रयुक्तौ मा भूत् सङ्कोचः, रागप्रयुक्तौ तु स्यात्, यावद्रागं प्रवृत्त्युपपत्तेः ॥ मैवम् ; विकल्पासहत्वात् । किं ब्रह्मणि विचारसङ्कोचः, किं वा कर्मणि ? नाद्यः ; पुरुषस्य चतुर्ष्वपि पुरुषार्थेषु रागसम्भवात् । क्रमेण भोगसम्भवे विरोधाभावाच्च । सन्ति ह्युभयभावनास्तथाविधाः ॥ यस्य तु कश्चित्को रागः, तस्यैकदेशविचारे का विचिकित्सेति चेन्न ; यस्य लोकायतोपप्लुतमतेर्द्विवर्गमात्रनिष्ठस्य वेदोदितेषु चतुर्ष्वप्यनास्था, यस्य चाशक्तिरापन्ना तस्य केति प्रसङ्गात् ॥ अस्त्वनर्हस्यानधिकारः, स्वार्हं प्रति प्रवृत्ता मीमांसेति चेत्, तुल्यं त्रिकाण्ड्यामपि । तिष्ठतु पुरुषार्थरागः, कृत्स्नप्रवचनादिरागादपि

जैनग्रन्थीति । भेदाभेदवादिभास्करादिमते जीवब्रह्मणोरभेदसत्त्वात् ब्रह्मणः सर्वज्ञत्वे जीवोऽपि तथेति कथं जिज्ञासा । ब्रह्मणोऽप्यज्ञत्वे कथं कारणत्वादिलक्षणमित्येवं भाव्यम् ॥ २ ॥

* * * * *

(३) *'वक्ष्यति च कर्मब्रह्ममीमांसयोरैकशास्त्र्यम्'* इत्यारभ्य भाष्ये उक्तं विशदयितुमारभते वक्ष्यन्ता इति । अध्ययनविधिः भाट्टस्य । अध्यापनविधिः प्राभाकरस्य । रागत इति वेदान्तिनः । अर्थज्ञानं प्रति अध्ययनस्य करणत्वे विचारस्येतिकर्तव्यतात्वेन विधानात् विधित इति मीमांसकाः । अध्ययनस्य सर्वविषयकत्वेऽपि अर्थविचारस्य तत्तदभिमतार्थमात्रजिज्ञासामूलत्वात् तत्तदर्थ-प्रवृत्तग्रन्थानामैकशास्त्र्यं दुर्वचमित्यभिप्रायेण शंकते नन्विति । विधिप्रयुक्तौ=विधिना प्रयुक्तत्वे । विचारस्य संकोचः किं ब्रह्ममात्रे उत कर्ममात्रे इति विकल्प्य निरस्यति किमिति । कर्ममात्रे चेत्यादि-वाक्येन कर्ममात्रे संकोच इति पक्षनिरासः । विचिकित्सा संदेहः । तस्य केति । तस्य सर्वत्रापि न प्रवृत्तिरित्यत्र कः संदेहः । तथाच यथा तदप्रवृत्तिमात्रेण शास्त्रस्य विचारशास्त्रत्वं न हीयते, तथा कस्यचित् किञ्चिदंशाप्रवृत्तावपि शास्त्रस्यैक्यमपि न हीयत इति हृदयम् । तिष्ठतु=सर्वविषयो वा

कृत्स्नविचारः समस्ति। तेन न ब्रह्ममात्रे विचारसङ्कोचः। कर्ममात्रे च विचारं सङ्कोचयन् कथं कर्ममीमांसकस्तु राहुमीमांसकैरपि प्रतिवक्तव्यः, 'सिद्धेऽपि व्युत्पत्तिसम्भवात्। अप्राप्ते स्वतः पुमर्थे च विषये प्रवृत्त्यनङ्गत्वेऽपि श्रवणादियोगात् अर्थज्ञानस्य स्वतन्त्रत्वे उपायानुष्ठानशेषत्वेऽपि तदुपयोगिसिद्धार्थबाधायोगाच्च' इति। कर्मशेषभूतस्यात्मनः शास्त्रान्तराद्विचार इति वदताऽपि शारीरकं शास्त्रैकदेश इति स्वीकर्तव्यम्, अन्यथा तदयोगात्। तेनैव दन्तिभुक्तकपित्थन्यायेन निःसार एव वेदान्त इति नास्तिकानां वचनमवधूयते।

अस्तु तर्हि ब्रह्मैकविषयतया विचारसङ्कोचः, अतिशयितपुरुषार्थप्रतीतौ, 'स्थितेऽविन्दे' इति न्यायावतारादिति चेन्न, कर्मविचारस्य कैश्चिदप्यननुष्ठानप्रसङ्गात्। अस्त्विति चेन्न, प्रत्यक्षविरोधात्। अनतिशयितपुरुषार्थप्रतीत्यभावात् कस्यचिदुपपत्तिरिति चेन्न, तदभावः तस्य स्वाध्यायानध्ययनाद्वा तत्सहकारिविरहाद्वा? नाद्यः विधेः कृत्स्नविषयत्वस्थापनात्। न द्वितीयः, स्वाध्यायाध्ययनादेव तत्रापि तत्सिद्धेः। न हि स्वाध्यायाध्ययनविधेस्तत्रैव सर्पमारः, अन्यत्रापि तत्प्रसङ्गात्। तथात्वे वा क्व शास्त्रारम्भः?॥ तत्सिद्धावप्यनादिदुर्वासनादार्ढ्यात् अपथे प्रवर्तन्ते कर्ममीमांसका इति चेन्न, त्वयाऽपि विविदिषासाधनाधिकारे कर्मणां सत्पथत्वस्वीकारात्॥ तथाऽपि तद्विचारः शारीरकशेष इति चेत्, सिद्धं शास्त्रैक्यम्। कर्मस्वरूपादिविचारमन्तरेण विविदिषार्थविनियोगायोगात्। वेदनार्थविचारपक्षेऽपि किं पुनः॥ भवान्तरीयसुकृतविशेषमृदितकषायस्य कस्यचिदयत्नेन विविदिषोत्पत्तौ किं तदर्थकर्मविचारेणेति चेन्न, तथैव कस्यचिदत्यन्तमृदितकषायस्य जातिस्मरणादिवत् (जातिस्मरादिवत्?) सिद्धज्ञानतया शारीरकेऽप्यनारम्भात्॥ तदर्हस्य तदारम्भ इति चेत्, एवमुभयार्हस्य उभयारम्भ इति तुल्यम्। न ह्यनधिकारिणं विधिरधिकुरुते, रागोऽपि तथा। 'न ह्यशक्यनीयमर्थं वेदोऽपि विदधाति' इति न्यायात्।

यदा च यावज्जीवमनुष्ठेयं ज्ञानमपवर्गोपाय इति सेत्स्यति, तदा तदुपचयार्थं तदर्थविविदिषानुवृत्त्यर्थं वा सत्कर्मणां नित्यानुष्ठेयत्वेन विचारोऽवश्यम्भावी। न च जन्मान्तरकर्मबलात् यावज्जीवं विविदिषा स्यादिति निश्चेतुं शक्यम्, प्राक्तनैरधुनातनैर्वा प्रबलैर्विरोधिकर्मभिः तत्प्रतिबन्धशङ्कयाऽपि नित्यसत्कर्मणां समाश्रयत्वात्। अन्यथा प्राक्तनैरेव कर्मभिर्वृष्टिः स्यादिति कारीर्यादिकं नानुष्ठीयेत।

बाधितरो वाऽस्तु। प्रतिवक्तव्य इत्युक्तप्रतिवचनप्रकारमाह सिद्धेऽपीति। अतः, 'बाधायोगाच्चेति' इतिशब्दस्य प्रतिवक्तव्य इत्यत्रान्वयः। चतुःसूत्र्यधिकरणरचनाया तेषामस्माकञ्चैकग्रन्थ्येऽपि असन्दिग्धप्रमेयमिदं न तदनिष्टमिति एव तत्प्रतिवचनं भवेदिति। तदुपयोगिसिद्धार्थं = कर्मोपयोगी तच्छेषभूत आत्मा। शास्त्रैकदेश इतीति। वेदरूपशास्त्रैकदेशविचाररूपत्वात् शारीरकस्य, कर्मप्रतिपादकवेदैकदेशज्ञापितरूपस्य तच्छेषत्वे संभवति न वेदबहिष्ठज्ञापितस्य तत् युक्तमिति भावः। तेनैव = शारीरकेणैव। पूर्वं तत्तदिच्छाभावं संकोचहेतुत्वेनोक्तम्। अथ नियामकप्रदर्शनपूर्वकं ब्रह्मणि संकोचं विचारस्य शङ्कते अस्तु तर्हीति। तत्सहकारी = भाषाज्ञानमित्यादि। तत्रैव सर्पमारः = कर्मविचारापेक्षितसदर्थावलम्बकत्वम्। अपथे प्रवर्तन्त इत्युक्तमयुक्तमित्याह त्वयापीति। जातिस्मराः = उत्तरजन्मनि पूर्वपूर्वजन्मवृत्तस्मृतिविशिष्टाः। रागोऽपि तथेत्यस्य न्यायादित्येतद्वाक्यात्परं योजना।

न च नित्यनैमित्तिकविधि विविदिषोत्पत्त्या निवर्तते, वर्णाश्रमादिनिबन्धनत्वात्तस्य ॥ वर्णाश्रमाद्यभिमाननिवृत्त्या तन्निवृत्तिरिति चेत्, केयमभिमाननिवृत्ति ? किं तद्भ्रमस्य निवृत्ति, उत स्वसमवेतत्वभ्रमस्य निवृत्ति, किंवा देहात्मतादात्म्यभ्रमस्य निवृत्ति, अथवा वर्णाश्रमाद्याश्रयपिण्डसम्बन्धभ्रान्तिनिवृत्ति, अथवा पिण्डस्यैव निवृत्ति ? नाद्य, असिद्धे । न द्वितीय, कर्ममीमांसकानामपि पारलौकिकात्मविदां वर्णादेस्स्वसमवेतत्वभ्रमाभावेन कर्मणामधिकार्यभावप्रसङ्गात् । न हि देहात्मभ्रमवन्तं प्रति धर्मोपदेश । न तृतीय, भ्रमनिवृत्तिर्हि देहातिरिक्तात्मविभ्रम्भौपयिकतया पारलौकिककर्मानुष्ठानयोग्यतामेवावहेदिति कथं तया सा निवर्तते ? न चतुर्थ, तत्सम्बन्धस्य सत्यत्वेन भ्रमत्वासिद्धे । न पञ्चम, ब्रह्मविचारस्याप्यनारम्भप्रसङ्गात्, प्रत्यक्षादिविरोधाच्च ॥ वास्तवनिवृत्तिमात्रविवक्षायामविरोध इति चेन्न, तस्य कर्माधिकारदशायामपि भवता स्वीकारात् । किंच यावता कर्माधिकारो निवर्तत इति मनुषे, तावता वेदान्तश्रवणाद्यधिकारोऽपि निवर्तेत इति ब्रह्ममीमांसैव न स्यात् । न चायमिष्टप्रसङ्ग, तत्त्वज्ञानोदयात्पूर्वं तदनभ्युपगमात् ।

ननु कर्ममीमांसाया वेदान्तविचारानुपयुक्तत्वात् न तया सहास्यैकशास्त्र्यमिति चेन्न, अनुपयोगासिद्धे ॥ कोऽसावुपयोग इति चेत्, न्यायोपजीवनं तावत् । तथाहि—बाह्यान्तरनिमित्ताप्रामाण्यनिराकरणेन 'प्रमाणलक्षणं तावत् कृत्स्नोपयुक्तम् । भेदलक्षणोपजीवी च गुणोपसंहारपाद । तार्तीयाश्च श्रुतिलिङ्गादयस्सार्वत्रिका । प्रयुक्तिश्च वर्णाश्रमादिधर्माणां विद्याप्रयुक्तत्वाश्रमप्रयुक्तत्वादिविमर्शे निविशते । गतिचिन्ताया च पाञ्चमिकः क्रम । कर्ता विद्याधिकारिचिन्तने विशेष्यते । अतिदेशादयश्च, 'तदेव रूपं यदमुष्य रूपम्' इत्यादिषु । अत कर्ममीमांसानिरूपितस्वरूपैस्तत्तन्न्यायैरेव हि वेदान्तार्थो विचार्यते । अपूर्वास्त्वत्र कतिपये न्याया ॥ विद्याङ्गभूतयज्ञादिस्वरूपशिक्षणं च, अन्यथा, 'यज्ञेन' इत्यादिवाक्यार्थानवबोधप्रसङ्गात् । न ह्यविदितपदार्थविशेषो वाक्यार्थावसायी स्यात् ॥ यज्ञादिकल्पनं च तत्रतत्र क्रियते, तदपि यज्ञादिस्वरूपनिरूपणसापेक्षम् ।

यत्त्वातिशयितपुरुषार्थप्रतीत्या तदर्थी वेदान्तभाग एव प्रवर्ततामिति, तत्रेयं प्रतीति किमापातसम्भवा, उत निर्णयात्मिका ? न प्रथम, 'अपाम सोमममृता अभूम', 'अक्षय्यं ह वै चातुर्मास्ययाजिन सुकृतं भवति' इति कर्मभागेऽप्यक्षयफलापातोपलम्भात्, ब्रह्मभागेऽपि, 'न प्रेत्य संज्ञाऽस्ति' इत्यादिभिरपुरुषार्थापातोपलम्भात् । ननु पूर्वापरवाक्यानुगुण्यात् तेषा स्तुतिमात्रपरत्वम्, अस्य तु वाक्यस्य तस्मादेव

काम्यकर्मणां कामनां विना विविदिषार्थमनुष्ठेयत्वात् कर्मत्याग उक्त । अथ विविदिषार्थत्वाभावेऽप्यवर्जनीयं कर्माऽऽह न चेति । ननु ब्रह्म प्रति कर्मण शेषत्वेऽपि कर्मविचारस्य प्राग्भावो न सिध्यति पश्चादपि विचारसम्भवात् । यदि ब्रह्मविचारोऽयं कर्मविचारं विना दुष्कर स्यात्, तदैव तस्य प्राग्भाव स्यात् । तत्तु नेति शङ्कते नन्विति । पूर्वोत्तरमीमांसयो क्रमे पञ्चमाध्यायोक्तानि क्रमनियामकप्रमाणानि षडपि सन्तीति अधिकरणसारावली चिन्तामण्यादितो द्रष्टव्यम् । अतिशयितपुरुषार्थप्रतीत्येति प्रागुक्तमप्ययुक्तमिति भाष्योक्तरीत्या वक्तुमाह यत्त्विति ।

परमपुरुषार्थ एव तात्पर्यमिति वैषम्यमस्तीति चेत्; किं तेन, अप्रमितत्वेन विचारनियमं प्रति अनुपकारकत्वात् । न द्वितीयः, मीमांसया विना तदसिद्धेः ॥ तत्त्वविदुपदेशात् तत्सिद्धिः संभवतीति चेत्, तर्हि ब्रह्ममीमांसाया अप्यनारम्भः स्यात्; तदुपदेशत एव ब्रह्मस्वरूपसिद्धेः; तत एव भ्रमनिवृत्तेश्च ।

अत एकस्यैव पुरुषस्य वेदोदितसर्वपुरुषार्थयोग्यतामाश्रित्य एकव्याख्येयव्याख्यानात्मना विंशतिलक्षणमेकं शास्त्रमिति ॥

एतेनार्थप्रयोजनाधिकारिभेदाच्छास्त्रभेद इति निरस्तम्, सामान्यतो वेदार्थप्रदर्शित्वरूपेण तेषां भेदासिद्धेः, अवान्तरार्थभेदादेः शास्त्रैक्येऽप्यविरोधात् । अन्यथा षट्काध्यायादिभेदेऽपि भिन्नशास्त्रत्वप्रसङ्गात् । न चैवं वेदार्थानुबन्धित्वाविशेषात् विद्यास्थानभेदविलयप्रसङ्ग इति वाच्यम्, उपकारभेदेन तद्भेदव्यवस्थापनात् । अत एव हीतिहासपुराणयोरदूरविप्रकर्षादेकविद्यास्थानत्वनियमः । न च धर्मशास्त्रस्येवात्र महर्षिभिः पृथक्परिसङ्ख्यानम् ।

तथाऽपि भिन्नकर्तृकयोः कथमेकप्रबन्धत्वमिति चेन्न; एकेनापि कर्त्राऽनेककार्यारम्भदर्शनात्, अनेकैरप्येकरथगोपुरप्राकारादिनिर्माणदर्शनाच्च ॥ निबन्धनेष्वयं विशेष इति चेन्न; तत्राप्येकेन विदुषा अनेकप्रबन्धकरणदर्शनात्, पाणिनीयवृत्ति-कादम्बरीप्रभृतिषु चानेककर्तृकत्वेऽप्येकप्रबन्धत्वसंप्रतिपत्तेश्च । तत्र कर्तृभेदे किं प्रमाणमिति चेत्, कर्मब्रह्ममीमांसयोरपि वा किम्? उपदेशपारम्पर्यमिति चेत्, तुल्यम् ॥

अस्तु तर्ह्यर्थविरोधाद्भेद इति चेत्; कोऽसौ विरोधः? द्वैताद्वैतगोचरत्वमिति चेन्न, तयोरेकनिष्ठत्वासिद्धेः । न हि कर्मकाण्डनिरूपितफलकरणेतिकर्तव्यतादीनामैक्यं अग्न्यादिविषयेषु वेदान्तेष्वभिधीयते । तत्सत्यत्वमिथ्यात्वप्रतिपादनात् विरोध इति चेन्न, वेदान्तभागस्य प्रपञ्चमिथ्यात्वतात्पर्याभ्युपगमे कर्मभागस्य तत्सत्यत्वप्रतिपादनतात्पर्यासिद्धेः । सत्यत्वाभावेऽपि हि त्वदुक्तव्यावहारिकमर्यादया फलकरणभावादिकं निरूपयितुं शक्यते । अन्यथा वेदान्तविचारस्यापि प्रमाणतर्कादिभेदसापेक्षत्वेन स्वव्याघातप्रसङ्गः । सगुणब्रह्मोपासनतत्फलादिचिन्तनमपि शास्त्रान्तरसाध्यं स्यात् । यदा त्वस्मदुक्तन्यायेन सकलकर्मसमाराध्यमनन्तगुणविभूतिकं ब्रह्म वेदान्तवेद्यम्, तदा तु न विरोधगन्धोऽपि ॥

निरीश्वरत्वसेश्वरत्वाभ्यां विरोध इति चेन्न; जैमिनिसूत्रेष्वीश्वरप्रतिक्षेपादर्शनात् । अर्वाचीनव्याख्यातृजल्पितानां तु अनादरणीयत्वात् । अत एव सेश्वरमीमांसापक्षोऽपि नातीव विच्छिन्नः; परैरनूद्यते च । देवताकाण्डं च कर्मकाण्डशेषतया भाष्यकारैः परिगृहीतम् । 'तदुक्तं सकर्षे' इति तत्रत्य

एवं विचारसंकोचादैकशास्त्र्यखण्डनं निरस्तम् । अथ अर्थभेदात् फलभेदात् अधिकारिभेदात् कर्तृभेदात् प्रमेयविरोधात् तत्तत्कर्त्रभिप्रायविरोधाच्च नैकशास्त्र्यमिति शङ्काः परिहरति एतेनेत्यादिना । वृत्तीति । काशिकावृत्तिभागयोः वामनजयादित्यौ, कादम्बरीभागयोर्बाणभूषणौ ।

संकर्षस्य देवताकाण्डमिति प्रसिद्धिसत्त्वात् जैमिनीयत्वेन च तस्य प्राचीनोक्तत्वात् न देवतापलापो जैमिनिकृतः । अत एव देवतासार्वभौमस्य ब्रह्मणोऽपीत्याह देवतेति । संकर्षविषयो विचारः सारावलिपरमार्थभूषणादौ द्रष्टव्यः । कर्मकाण्डशेषतयेति । अत एव अथेत्यस्य कर्मविचारानन्तरमित्यर्थो भाषितः, न तु देवताविचारानन्तरमिति । अर्वाचीनोदाहृतदेवताकाण्डसूत्राणां जैमिनीयत्वे

सूत्राणि चोदाहरन्ति । तस्य च काण्डस्योपसंहारे, 'अन्ते हरौ तद्दर्शनात्' इति देवताकाष्ठां प्रदर्श्य, 'स
विष्णुराह हि' इति सर्वदेवताराधनानां तत्पर्यवसानाय तस्य सर्वान्तरात्मत्वेन व्याप्तिं प्रतिपाद्य, 'तं ब्रह्मेत्या
चक्षते तं ब्रह्मेत्याचक्षते' इति तस्यैव वेदान्तवेद्यपरब्रह्मत्वोपक्षेपेणोपसंहारात्, सामान्यतोऽपि विशेषतश्चेश्वरः
प्रस्तुत इति तत्त्वविदां संप्रदायः । अत एव कर्मकाण्डदेवताधिकरणमपि कर्मप्राशस्त्यमात्रपरम् ; किम-
लौकिकदेवताविग्रहादिसमर्थनप्रयासेन, यथाश्रुतकर्मण एव फलप्रदत्वशक्तिरित्येतावतैवोक्तेन परप्रति-
क्षेपात् ; अश्रुतवेदान्तानां प्ररोचनासिद्धेश्च । सहसा च गुह्यार्थानामवचनीयत्वात् । एवं सति ब्रह्मकाण्ड-
देवताधिकरणैकरस्यसिद्धेः । द्रव्यदेवतयोर्द्वयबलीयस्त्ववर्णनमपि न देवताविग्रहाद्यपारमार्थ्यलिङ्गम्,
प्रतीतिसन्निकर्षविप्रकर्षाभ्यामेव प्राबल्यदौर्बल्यसिद्धेः । यद्यपि द्वयस्यापि धर्मत्वं परोक्षम्, अथापि
स्वरूपतः प्रत्यक्षतया विशेषोऽस्त्येव । एवं सर्वत्राविरोधः सेश्वरमीमांसायामनुसन्धातव्यः ।

तथाऽपि, 'मध्वादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः', 'धर्मं जैमिनिरत एव', 'शेषत्वात्पुरुषार्थवादो
यथाऽन्येष्विति जैमिनिः', 'परामर्शं जैमिनिरचोदनाच्चापवदति हि', 'परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्', 'ब्राह्मेण
जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः', 'भावं जैमिनिर्विकल्पामननात्' इति सूत्रेषु जैमिनिमतस्य पूर्वपक्षत्वेनोपपाद-
नाद्विरोधसिद्ध इति चेन्न, अत्यल्पान्तरा(अल्पाल्पतरा?)प्रधानार्थविवादस्य प्रधानभेदकत्वाभावात् । अत
एव हि शास्त्रेषु वार्तिकावतारः । किं पूर्वकृतप्रासादखण्डविषमाशापनयनेन शेषनिर्माणे त्वद्वैरं नास्ति ?
अतः प्रतिसंस्कारेणात्रापि सन्धानम् । यद्वा वैभवोक्तेषु तत्त्वभ्रमो मन्दधियां मा भूदिति तदनुवादप्रतिक्षेपौ ।
विशेषतश्च, 'साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः',
'तदुक्तं', 'तदुक्तम्' इति जैमिनिपरिग्रह एव बहुशो दृश्यते ।
'सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथा हि दर्शयति', 'अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके', 'तद्भूतस्य
तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमात् तद्रूपाभावेभ्यः' इति सूत्रेषु भगवता बादरायणेन स्वाभिमतार्थस्थापनाय
जैमिनिः स्वनाम्नैवोपात्तः । स च भगवान् जैमिनिः, 'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धस्तस्य ज्ञानमुप-

---

सुतरां जैमिनेः सेश्वरत्वसिद्धिः । काशकृत्स्नी मीमांसेति व्याकरणशास्त्रे मीमांसायाः काशकृत्स्न-
प्रोक्तत्वोक्त्या तत्प्रवचनविषयत्वावगमात् जैमिनिकृतग्रन्थप्रवचनप्रवृत्तेनोक्तानां देवतानां जैमिन्य-
भिमतत्वस्यापि सिद्ध्या सेश्वरत्वं संमन्तव्यमित्याह तस्य चेति । जैमिनीयसंकर्षे संप्रत्युपलभ्यमाने
इमानि सूत्राणि न सन्ति । पूर्णसंकर्षोपलब्धौ तन्निश्चये तथा सुवचम् । नूनं प्रवक्त्रा काशकृत्स्नेन
जैमिनीयसंकर्षस्य देवताविषयकः कश्चिदनुबन्धः कृतः । अनुबन्धत्वादेव तस्यापि संकर्षत्वेन
व्यवहारः, तदन्तिमसूत्रेण शारीरकस्य संगतिवर्णनञ्च । एतदैकशास्त्र्यौचित्यायैव देवतासार्वभौमपर-
शारीरकप्राग्भागे सर्वदेवतानिरूपणस्य तेन कृतत्वात् । तद्वदस्य शारीरकस्यानुबन्धकोटावनिवेशात्
इतरदेवताप्रतिपादकभागानां कर्मकाण्डे विप्रकीर्णत्ववत् शारीरकप्रमेयस्य तद्गतत्वाभावात् विशिष्य
प्रधानभूतोपनिषदर्थत्वात् पार्थक्यमिति तच्छेषत्वनिरासार्थं भाष्ये कर्मविचारानन्तरमित्यथशब्दार्थ-
वर्णनमकारीति । प्रतीतिसंनिकर्षेति । कर्माङ्गद्रव्यदेवतयोर्मध्ये द्रव्यं प्रत्यक्षदृश्यमिति प्रतीति-
संनिकर्षः । देवता तु प्रत्यक्षोपजीविश्रुतिवाक्यगम्येति विलम्बात् विप्रकर्षः । अतो द्रव्यघटितसा-
धनत्वम् = श्रुत्येकसमधिगम्यं श्रेयस्साधनत्वम्
दृश्यमेव पुरस्कृत्य प्रतीतिरिति भावः । निर्णय इति । धर्मत्वं
सेश्वरमीमांसायामिति । एषामेवाचार्याणामयं ग्रन्थः ॥

देशोऽव्यतिरेकश्चार्थेऽनुपलब्धे तत् प्रमाणं बादरायणस्यानपेक्षत्वात्' इति स्वोक्तार्थप्रतिपत्तये स्वाचार्यं बादरायणमेव पुरस्करोति। जैमिनेर्बादरायणशिष्यत्वं च महाभारतादिषु प्रसिद्धम्—'सुमन्तुं जैमिनिं चैव वैशम्पायनमेव च' इत्यादिना(दौ?)॥ नन्वत्र व्यासशिष्यो जैमिनिरित्युक्तम्॥ सत्यम्, व्यास एवात्र बादरायणः—'द्वीपे बदरिकामिश्रे बादरायणमच्युतम्। पराशरात् सत्यवती पुत्रं लेभे परन्तपम्' इति हि स्मर्यते। व्यासव्यतिरिक्तेऽपि बादरायणसंज्ञा प्रयुक्तेति चेत्, तथाऽपि, 'तपोविशिष्टादपि वै वसिष्ठान्मुनिसत्तमात्। मन्ये ज्येष्ठतमं त्वाऽद्य रहस्यज्ञानवेदने(नात्)॥' इति रहस्यतमार्थज्ञापकत्वेन प्रसिद्धिप्रकर्षादि संप्रदायादत्र(चात्र?) व्यास एव स्वीक्रियते। अत एव हि युष्मद्भूमिकामाश्रिता वाचस्पतिप्रभृतयोऽपि व्यासमेव ब्रह्मसूत्रकृतमाचख्युः। येषु च सूत्रेषु पूर्वपक्षतया जैमिनिमतमुक्तं शारीरके, तेष्वपि देवतासद्भावः परब्रह्मसद्भावः मुक्तस्य परब्रह्मसाम्यावि(र्)विर्भावादिसद्भावश्च प्रतीयते, तदपि च तत्प्रणीतकर्मकाण्डदेवताधिकरणादेरन्यपरत्वं स्थिरीकरोति। न ह्यर्वाचीनवत् जैमिनिहृदयानभिज्ञस्तदाचार्यो बादरायणः। अतः परस्परसम्मत्या कार्यान्तरेष्विवात्रापि यथाशक्यकरणमपि युक्तम्।

तदेतदखिलमभिप्रेत्योक्तं भगवता बोधायनेन—'संहितमेतच्छारीरकं जैमिनीयेन षोडशलक्षणेनेति शास्त्रैकत्वसिद्धिः' इति। तदेतदुपादाय व्यस्तृणीत च भाष्यकारः।

नन्वेतावताऽपि कर्मब्रह्ममीमांसयोरैकशास्त्र्ये प्रवन्धैक्ये वा किं प्रमाणमुपन्यस्तमिति चेत्, किं वा कर्मकाण्डद्वादशाध्याय्यादौ शारीरकचतुरध्याय्यां च प्रत्येकमेकशास्त्र्ये त्वया निर्णीतम्? क्रमविशेषनियामकसंगतिविशेषविशिष्टाविरुद्धावान्तरार्थशास्त्रान्तरव्यावृत्तासाधारणोपकारार्हसप्रकारैकप्रधानार्थत्वमिति चेत्—इदं तु किंप्रमाणमिति निपुणो भूत्वा त्वमेव निरूपय, त्यज वा सर्वत्रैतत्पम्। तस्मात्, 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्यारभ्य 'अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात्' इत्येवमन्तं कर्मदेवतापरदेवतागोचरतया विभक्तकाण्डत्रयं विंशतिलक्षणमेकं शास्त्रमिति। तदिदं—'मीमांसाशास्त्रम्' इत्यादिना भाष्येण दर्शितमिति॥

॥ इति शतदूषण्याम् ऐकशास्त्र्यसमर्थनवादस्तृतीयः ॥ ३ ॥

॥ अथ अविधेयज्ञानभङ्गवादश्चतुर्थः ॥ ४ ॥

विधिभिरस्तैर्यत्तत् कथितमविधेयश्रुतिपथैर्विधत्ते दुःखाब्धेर्विलयमविधेया मतिरिति।
तदुद्धूयोपायं भगवदुपसत्तिं प्रथयते नमस्यामस्यामो यतिपरिवृढाय प्रतिफलम्॥

वेदनादिति। वेदनं ज्ञापनम्। अत आह रहस्यार्थज्ञापकत्वेनेति॥ ३॥

(४) विधिभिरस्तैरिति। विहितोपायानुष्ठानसाध्यत्वे संसारनिवृत्तेः, संसारस्य सत्यत्वं स्यादिति भीतेरित्यर्थः। अविधेयश्रुतिपथैरिति। वास्तवः श्रुतिमार्ग एष। विधेयः पक्षः सुग्रहो न भवति। अपार्थकल्पका इति श्रुत्यैवामुपेक्षितत्वात्। अविधेया = विधिवाक्येन कर्तव्यत्वेनानुच्यमाना। भगवदुपसत्तिं = भगवदुपासनं शास्त्रविहितमुपायत्वेन लघुसिद्धान्तादौ प्रथयते = प्रकाशयते यतीन्द्राय नमस्याम्—नमस्क्रियाम्, अस्याम—समर्पयाम। समूलस्य अज्ञानसहितस्य भलीकल्पितस्य=

यदेतत् आ-नजनजल्पितम्-समूलस्य संसारस्य सच्चिन्मात्रे परस्मिन् ब्रह्मण्यारोपितत्वात् अलीककलधौतादेरिवाधिष्ठानयाथात्म्यावधारणादेव विलय , न पुन कर्मणोपासनेन वा विहितेनादृष्टद्वारा । आहुश्च,

"मणिमन्त्रौषधादिभ्यो दण्डघातादिनाऽपि वा । क्रियते नैव केनापि मायाकुण्डलिखण्डनम् ॥"

इति। यत्पुन उन्मत्तान् प्रति भिषज्यते, तदपि तत्प्रानारोपितत्वाभिमतदोषविशेषमोक्षणायैव, न पुनस्तदधीनधीविशेषमात्रसिद्धमिथ्यापदार्थनिवर्तनाय । दोषे तु शममुपेयुषि स्वरसत्वाहितत्वज्ञानादेव तन्निवृत्ति । अतएव्याहु, "भ्रान्तभेषजनिर्माणं न भ्रान्तेरुपशान्तये । किन्तु भ्रान्तिनिदानस्य दोषस्यैवोपशान्तये ॥" इति । न चात्रापि दोषनिरसनाय वैद्यापेक्षानुप्रवेश , दोषस्याप्यत्र दृष्टमात्राधीनसिद्धितया मिथ्यात्वाविशेषेण एकहेलयैव तत्त्वज्ञानेन निवार्यत्वात् । तदुक्तं—

श्लो विश्वमिथ्यात्वविज्ञानकुक्षिनिक्षेपभक्षिन । नापेक्षते पुनर्दोषं कर्मायतनमबाधकम् ॥

लौकिकस्य तु दोषस्य व्यावहारिकव्यवस्थानतिक्रमाद्वैषम्यावकाश । यद्यप्यविद्यायामपि सा समाना, तथाऽपि तथाविधत्वप्रबोधनाय प्रवृत्तत्वाद्वाक्यस्य, तावतैव तन्निवृत्त्युपपत्ति । न च ज्ञानस्वरूपेण विधातुं शक्यम्, अत एव 'द्रष्टव्य' इत्यपि फलानुवाद इति निरणैषु । तदर्थतया च न श्रवणादिविधिनैरर्थक्यम् । तादर्थ्यं च प्रतिबन्धकभेदवासनानिरसनद्वारेण । तस्याश्च प्रतिबन्धकत्वम सम्भावनाविपरीतसम्भावन रूपचित्तविक्षेपहेतुत्वात् । 'ब्रह्म वेद' इत्यादौ च ज्ञानमात्रस्यैव मोक्षहेतुत्व श्रूयते । न चास्य व वस्तसिद्धस्यैव ज्ञानस्य विधेयत्वसम्भव। 'अप्राप्ते शास्त्रमर्थवत्' इति हि न्यायविद । यत्तु नाय सर्प इति बुध्यस्वेत्यादौ भ्रमनिवृत्त्यर्थे ज्ञानविधिरवदृश्यते, तत्रापि नाय सर्प इत्येतावतैव सिद्ध ज्ञान विस्रम्भमभिस धाय विधेयवदनूद्यते । यदि च नाय सर्प इत्येतावता भ्रमो न निवर्तेत, तदा ज नीहीति परश्शतविधानेऽपि कथ तन्निवृत्ति ? अत 'तत्त्वमसि इत्याद्युपदेशात् 'सोऽहम्' इत्यादिरूपेण विवर्तमानया धियैव विशुद्धाधिष्ठाननिष्ठया समूलभेदभ्रमोन्मूलनमिति ॥

अत्र ब्रूम -श्लो सिद्धे विश्वस्य मिथ्यात्वे धीमात्रात् तन्निवर्तनम् । तदेव न घटेतेति यथावदभिधास्यते (15 16)॥ यत्तु लौकिकदोषस्याविद्यायाश्च मिथ्यात्वाविशेषेऽपि व्यावहारिकव्यवस्थया वैषम्यमुक्तम्, तदपि न, मिथ्यामूलानामपि काचकामलादिदोषाणां ज्ञानेतरनिवर्त्यत्वे दृष्टे सति अविद्यायामपि तदविरोधात् ॥ अस्त्वविरोध , तथाऽपि प्रयोजकोपदेशजन्यज्ञानादेव तन्निवृत्त्युपपत्तेः हेत्वन्तरपरिग्रहे कल्पनागौरव

शुक्तिरूप्यम्। तत्राधिष्ठानयाथात्म्य शुक्तित्वम्। अत्र तत् अखण्डब्रह्म। मायाकुण्डली=रज्जुसर्प । भिषज्यते—भेषजदानेन चिकित्सा क्रियते। उन्मादकल्पितानां तत्त्वज्ञानाद्यस्ये भेषज कुतो दीयत इति प्रश्न । भ्रान्तेति। भ्रान्तसम्बन्धीत्यर्थ । भ्रान्तपुरुषार्थेति यावत्। दृङ्मात्राधीनसिद्धितया= ब्रह्मणि कल्पिततया। व्यावहारिकव्यवस्थानतिक्रमात्=प्रातिभासिकत्वाभावात् प्रातिभासिकविलक्षणत्वात् । सा=व्यावहारिकव्यवस्था । तथाविधत्वेति । लौकिकतिमिरादिदोषे हि न व्यावहारिकसत्यत्वबुद्धिर्लोकस्य कि तु पारमार्थिकत्वबुद्धिरेव। ततो भेषजापेक्षा। तथाविधत्वस्य= दृङ्मात्राधीनसिद्धित्वस्य प्रबोधन वाक्येन। तन्निवर्तकसाक्षात्कारोत्पादनादिति यावत्। तदर्थतयेति। श्रवणादीनां तदर्थत्वादित्यर्थ । अभिधास्यत इति। दृश्यत्वानुमाननिरसनादिवादे इति शेष । इद प्रथम

मिति चेन्न ; श्रुते तदभावात् । तत्परिग्रह एव तत्प्रसङ्गाच्च । न हि श्रुतहानं न्याय्यम् । ये च ब्रह्मव्यतिरिक्तं सर्वं मिथ्येति प्रयोजकज्ञानवन्तः, तेऽपि चक्षुरादिगततिमिरादिदोषनाशाय प्रतिभटभङ्गाय च भेषजशस्त्रादीन् प्रयुञ्जाना दृश्यन्ते ; न पुनर्मिथ्यात्वाध्यवसायमहाभेषजं प्रमाणयन्तो जोषमासते । आहुश्च —
'मायावादिमतस्याश्च महारोगेण पीडिताः (दूषिताः) । मञ्चे शयाना दृश्यन्ते किंच भेषजकाङ्क्षिणः ॥'
इति । तस्मादविद्यायामपि मिथ्यात्वाध्यवसायस्य प्रयोजकोपदेशवशात् सिद्धावपि दोषान्तरवदेव ज्ञानेतरहेतुनिवर्त्यत्वाविरोधात् तदर्थं कर्माङ्गकोपासनविधानं नानुपपन्नम् । उक्तं च **वरदराजाचार्यैः**—
'यथा हरीतकीखादः क्रियते दोषशान्तये । तद्वत् दुरितशान्त्यर्थं क्रियतां हरिकीर्तनम् ॥' इति ।

यदुक्तं—न ज्ञानं स्वरूपेण विधातुं शक्यमिति--तत् किं ज्ञानस्याभाव्यरूपतया, उत अभावार्थतया, यद्वा साक्षात्प्रयत्नविषयत्वाभावात्, अथवा साक्षात्पुरुषव्यापारत्वाभावात्, उत सांशभावनानुप्रवेशविरहात्, अन्यस्माद्वा कुतश्चिदिति । न प्रथमः, भवत्पक्षे वृत्तिरूपस्य, परपक्षे तु आत्मविशेषगुणस्य, अस्मत्पक्षे तु तदवस्थाविशेषरूपस्य करणाधीनतया भाव्यत्वसिद्धेः । आहुश्च—'कादाचित्कस्वभावस्य भाव्यत्वं केन वार्यते । तस्याकारणजन्यत्वे **चार्वाकमतचर्वणम्** ॥' इति । न द्वितीयः, 'ज्ञा अवबोधने' इति भावार्थनयैव **पाणिनीयस्मरणात्** । आत्मस्वरूपभूतज्ञानस्य तु विधानप्रसङ्गाभावात् । न तृतीयः, प्रयत्नस्याविधेयत्वप्रसङ्गात् ; लोके हि स्वाभिमतकार्यार्थी प्रयतेतेति प्रयत्नविषयविधानदर्शनात् (!) । न चतुर्थः, भावार्थान्तराणामप्यविधेयत्वप्रसङ्गात् । न पञ्चमः, 'यष्टव्यः' इत्यादौ यागादेरिव 'द्रष्टव्यः' इत्यादौ दर्शनादेरपि तदनुप्रवेशे विरोधाभावात् । नापि षष्ठः, ज्ञानविधिविरोधिनः कस्यचिदन्यस्यापि कुतश्चित्सिद्ध्यभावात् ।

किञ्च यदि ज्ञानं न विधेयम्, कथं तर्हि यागादिविधिरपि न भज्येत? यागोऽपि हि देवतोद्देशेन द्रव्यत्यागात्मा बुद्धिविशेष एव । एवञ्च द्वादशाहे अविवाक्ये दशमेऽहनि बुद्धिविशेष

दूषणम् । 'यत्तु' इत्यादेः द्वितीयदूषणत्वात् तदपीति अपिशब्दः । तत्परिग्रह एव = श्रुतादुपासनादन्यस्य वाक्यजन्यज्ञानस्योपायतया परिग्रह एव । हरीतकीति । न हि दोषमिथ्यात्वज्ञानमेवालमित्यद्वैती दोषशान्तये हरीतकीं न खादति । तथा हरिकीर्तनमपीत्यर्थः । अभाव्येति । अकार्येत्यर्थः । अभावार्थः = अधात्वर्थः । सांशभावनेति । पचेत् पचतीत्यादौ भावनायाः आख्यातार्थस्य किं भावयेत् केन भावयेत् कथं भावयेदित्याकांक्षावशात् साध्यसाधनेतिकर्तव्यतारूपांशत्रयविशिष्टत्वं प्रसिद्धम् । तदत्र नास्ति, ज्ञाधातूत्तराख्यातेन भावनाया एवानुक्तेरिति भावः । परपक्षे = तार्किकपक्षे । तदवस्थाविशेषेति । आत्मगुणभूतधर्मभूतज्ञानावस्थाविशेषेत्यर्थः । चार्वाकेति । तैः कारणात् कार्यं न भवति, किन्तु अकस्मादेवेति कारणनिरपेक्षत्वोक्तेरिति भावः । भावार्थान्तराणां = वाचिकव्यापारादिधात्वर्थानाम् । यष्टव्य इति । यागस्य देवतोद्देश्यकद्रव्यत्यागरूपतया तस्य च स्वस्वत्वनिवृत्ति-परस्वत्वोत्पत्तिविषयकज्ञानतदिच्छान्यतररूपत्वेऽपि यथा भावनानुप्रवेशः, तथेत्यर्थः । उदाहरणान्तरमाह एवञ्चेति । एवञ्च = ज्ञानस्याविधेयत्वे सति चेत्यर्थः । बुद्धिविशेषेति । ऐन्द्रवायवादिसोमरसग्रहणं विधातुं युक्तम् ; व्यापारत्वात् । मनसि सोमरसगृहीतत्वबुद्धिरेव मानसग्रहः ; स कथं विहित इति ।

रूपस्य मानसमहादे कथं विधेयतेष्यते ? कथं वा मनश्चिदाद्यमीना दृष्टिरूपाणां तत्त्वविषयाणां चोपासनानां विधेयत्वमिष्यते ? कथञ्च दर्शनार्थतयाऽपि श्रवणमनननिदिध्यासनानि विधेयानीच्छसि ? तान्यपि ज्ञानविशेषरूपाण्येव । ननु न तानि ज्ञानरूपाणि ; अपितु तदर्थव्यापाररूपाणीति चेत्-तन्न, तदर्थत्वे सत्यपि तेषामपि स्वरूपस्य ज्ञानरूपत्वात् । श्रवणं हि नाम तत्त्वदर्शिन आचार्यात् न्याययुक्तार्थग्रहणम् ; मननमपि तथा एवमेवैतदिति युक्तितः प्रतिष्ठापनरूपो व्यवसाय , निदिध्यासनमपि अनवरतभावनात्मकस्मृतिसन्तान । तदेवमेषां ज्ञानभूतानामेव यदि विधेयत्वमिष्येत, कथं 'द्रष्टव्य' इत्यत्र दर्शनस्य विधेयत्वं नेष्यते । तथाच—

श्लो. 'विष्णुर्यष्टव्य' इत्यादौ विधिबाधनदर्शनात् । सर्वत्र स्याच्च तद्बाधोऽदर्शने वा न बाधनम् ॥

अथ च ध्यानफलतया दर्शनमनूद्यत इति मन्यसे, तदा मननध्यानयोरपि पूर्वपूर्वफलतयाऽनुवाद इति किं न कल्पयसि ? अस्त्वेवमिति चेन्न ; 'फलोपकार्यङ्गतया श्रवणादित्रयविधि' इति युष्माभिः प्रतिपादनात् । तथाचैकस्यैव विधेयत्वमनुवाद्यत्वं चेति विरोध , न हि विरुद्धत्रिकद्वयापत्तिरनुमन्यते तान्त्रिकैः । उक्तं हि—, 'उद्देशेनानुवादेन प्राधान्येन समन्वितम् । उपादानं विधानं वा गुणत्वं नैव दृश्यते ॥' इति । 'उपस्थितेऽतस्तद्वचनात्' इति सूत्रोक्तन्यायेन उपासनस्य सांसारिकफलोत्तीर्णे प्राकरणिक स्वरूपाविर्भावपूर्वकनिरतिशयानन्दब्रह्मानुभवाख्यफले सति, 'द्रष्टव्य' इत्यत्र निष्कारणविधिभङ्गभयासेन दर्शनस्य फलत्वं किमर्थं कल्प्यते ? ॥ नियोगसाध्यत्वे मोक्षस्यानित्यत्वप्रसङ्गादिति चेन्न, मोक्षशब्देन दुःखध्वंसविवक्षाया साध्यत्वेऽपि नित्यत्वोपपत्ते । प्रायश्चित्तधर्मसाध्यपापध्वंसवच्च । न च दुःखप्रध्वंसो मोक्ष , किन्तु दुःखहेतुसर्वकर्मध्वंस , दुःखस्य क्षणिकत्वेन स्वयमेव विनाशात् । पुनर्दुःखानुत्पत्तिविवक्षाया तस्या साध्यत्वाभावेन प्रसङ्गकाभाव । ब्रह्मस्वरूपविवक्षायामपि तेनैव दत्तोत्तरत्वम् । न ह्यनादिसिद्धं ब्रह्म उपायसाध्यमित्यनुमतो ब्रवीति । स्वरूपाविर्भावविवक्षायामपि नियोगविशेषादत्यन्तवृत्ते (निवृत्ते ?)

मनश्चितादीति अशुद्धम् । मनश्चिदादीति शोध्यम् । पूर्वविकल्पाधिकरणे (शा सू ३ ३ ४४) भावप्रकाशिका भाष्यार्थदर्पणादि द्रष्टव्यम् । तथेति । श्रवणवदित्यर्थः ।

विष्णुर्यष्टव्य इति । उपांशुयाजे, 'विष्णुरुपांशु यष्टव्योऽजामित्वाय, प्रजापतिरुपांशु यष्टव्योऽजामित्वाय, अग्नीषोमावुपांशु यष्टव्यावजामित्वाय' इति वाक्यैः विष्ण्वादिदेवताविधानमित्याशङ्क्य, वाक्यमिदम् उपांशुयाजमन्तरा यजतीति आग्नेयाग्नीषोमीयपुरोडाशयागद्वयमध्ये उपांशुयाजरूपाज्यद्रव्यकयागविधानात् तत्र विष्ण्वादिदेवतानां मन्त्रलिङ्गादेव विकल्पेन प्राप्तत्वात् अर्थवादमात्रमिदं वाक्यमिति यष्टव्य इति न विधि । अजामित्वाय = अतन्द्रत्वाय । पुरोडाशयागानामेवानुस्यूतं करणे एकजातीयया तन्द्रा स्यात् । आज्ययागस्य मध्ये घटने तूत्साह इति स्तुतिमात्रमित्युक्तम् । तावता सर्वत्र यष्टव्य इत्यत्र विधिर्नेति न शक्यं वक्तुम् । तथेत्यर्थ । उक्तं हीति । उद्देश्योपादेयभावः अनुवाद्यविधेयभाव प्रधानाङ्गभाव इति संबन्धा । उद्दिश्योपादीयते, अनूद्य विधीयत इत्येव तान्त्रिकशुद्धव्यवहारः । अथापि, 'उद्दिश्य विधीयते', 'उद्देश्यविधेयभावः' इति व्यवहार एव सर्वैः क्रियते, उद्देश्यपदस्यानुवाद्येत्यर्थविवक्षया । सर्वथा—श्लो उद्देश्यत्वानुवाद्यत्वप्राधान्यत्रिकमेकनः । उपादेयविधेयाङ्गभावानां त्रिकमन्यत.—इति त्रिकद्वयं निरूप्यनिरूपकभावापन्नं मिथो विरुद्धम् । उपपत्तेरिति । घटादिध्वंसवदिति शेष. । अत 'एव उपरि चकार. ।

प्रतिबन्धे स्वरूपमात्राधीनस्य स्वरूपाविर्भावस्य स्वरूपवन्नित्यत्वात् पुन प्रतिबन्धाभावाच्चानिवर्त्यत्वमुपपद्यते ।

ननु यद्युपासनविधे फलतया मोक्ष स्वीक्रियते, तर्हि श्रवणमननदर्शनविधीनां किं फलमिति चेन्न, 'श्रोतव्यो मन्तव्य,' इत्यनयोर्विधित्वाभावात्, 'द्रष्टव्य' इत्यस्य तु पृथग्विधित्वाभावात्, निदिध्यासनापरपर्यायमुपासनमेव दर्शनरूप तस्मिन् विधेयम् । तथा हि—श्रवण तावत् साङ्गसशिरस्कस्वाध्यायाध्ययनजनितापातप्रतीतिविदितपुरुषार्थतत्साधननिर्णयार्थिन पुरुषस्य रागत एव सिद्धमिति न तत्र विध्यपेक्षा । श्रवणप्रतिष्ठार्थत्वात् मननस्य तदपि तत एव सिद्धमिति न तत्रापि । अतो यथावस्थितवाक्यार्थाध्यवसायस्य ध्यानोपकारकत्वात् तज्जनकयो श्रवणमननयोरिहानुवाद एव । ध्यान त्वप्राप्तत्वात् विधेयमेव । यद्यपि चात्र विषयस्यानुकूलत्वात् तच्चिन्तनेऽपि राग सम्भवति, तथाऽपि तत्तद्गुणविशेषविशिष्टस्याहरहरनुवर्तनीयस्य साङ्गस्य तस्य फलसाधनत्वधियमन्तरेण तथाविधविशिष्टानुष्ठानस्य रागप्राप्तत्व न संभवति । सा च धीश्चोदनयैव । तन्मूलश्च रागो यागादिष्वपि समानो विधेरपेक्षितश्चेति न दोष ।

ननु यदि ध्यानोपकारकतया श्रवणमननयोरनुवाद, तर्हि, 'द्रष्टव्य' इत्येव विधिरस्तु, ध्यान तु तदुपकारकत्वेन सिद्धत्वात् श्रवणादिवदनूद्यत इति कल्प्यमिति चेन्न, ध्यानस्य दर्शनोपकारकत्वं किमदृष्टद्वारा, उत दृष्टद्वारा ? न पूर्व, तस्य चोदनामन्तरेणासिद्धे । उत्तरत्रापि दर्शनशब्देन किं चाक्षुप ज्ञान विवक्षितम्, उत प्रत्यक्षमात्रम्, यद्वा प्रत्यक्षसमानाकारमिति ? आद्ये, 'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा, मनसा तु विशुद्धेन' इत्यादिश्रुतिविरोध । द्वितीयेऽपि किं लौकिक प्रत्यक्षम्, उत योगिप्रत्यक्षम् ? पूर्वत्र ध्यानस्य लौकिकप्रत्यक्षजनकतायामन्वयव्यतिरेकाद्यभावेन अदृष्टद्वारा तत्सिद्धौ तत्रापि चित्राद्यमुफलत्वाद्दादिव विध्यपेक्षैव । भावनाबलज तु प्रत्यक्ष नाभ्युपगच्छाम । तस्य च, 'वृक्षे वृक्षे च पश्यामि' इतिवत् भ्रान्तौ स्मृतिवैशद्यमात्रे वा पर्यवसानात् । न भ्रान्ति, अनङ्गीकारात् । नापि स्मृतिवैशद्यम, असत्पक्षाङ्गीकारप्रसङ्गात् । इतरत्र तु योगिप्रत्यक्षस्य प्रकृष्टादृष्टजन्यत्वात् तन्मूलविध्यपेक्षायाम्, 'निदिध्यासितव्य' इत्ययमेवात्र विधिरङ्गीकार्य । तृतीये तु, 'द्रष्टव्य' इत्यनेन ध्यानस्यैव वैशद्यलक्षणविशेषविधानमिति तदेव सामान्यत, निदिध्यासितव्य इत्युच्यत इति वैशद्यविशिष्टध्यानसिद्धौ ध्यानदर्शनयोस्साध्यसाधनभावाभावात् कथ दर्शनार्थतया ध्यानानुवाद ?

नन्वेवमस्तु ध्यानस्य विधेयता, दर्शन तु योगिप्रत्यक्षात्मक पृथग्विधेयमिति किं नाङ्गीक्रियते । पृथक्फलनिर्देशाभावादिति न वक्तव्यम्, मोक्षार्थतया विधेयस्य दर्शनस्य प्रधानत्वे तन्निर्वर्तकतया ध्यानस्यापि विधाने पृथक्फलनैरपेक्ष्यात् । प्रधानवाक्यार्थैक्योपपत्तेश्च । अन्यथा दर्शनशब्दस्य मुख्यार्थभङ्गश्चेति चेत्-

नैवम्, 'ध्रुवा स्मृति, स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्ष' इति क्वचित् ध्रुवानुस्मृते साक्षात्सर्वग्रन्थिविप्रमोक्षहेतुत्व श्रूयते **स्मृतिलम्भे** इति सप्तम्या । क्वचित्तु "भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशया । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥" इति दर्शनस्य तथैव फलसाधनत्व श्रूयते ।

चित्रेति । चित्रानाम्न्या इष्टे पशुफलकत्वादाविवेत्यर्थ । तृतीये = दर्शनसमानाकारत्वपक्षे । तथैव = सप्तम्यैव ।

अनयोर्न तावत् एकफलसाधनयोर्विकल्पः; गुरुलघुविकल्पायोगात्। अधिकारिभेदेन व्यवस्थितविकल्प-कल्पनायामतिगौरवम्, विकल्पकल्पन(ना?)तद्व्यवस्थाकल्पना चेति। किञ्च विकल्पस्य प्रयोगबहुत्वेन प्रामाण्यत्यागाप्रामाण्यस्वीकार स्वीकृताप्रामाण्यपरित्याग[परित्यक्तप्रामाण्यस्वीकार?]--आवृत्तिरूपाष्टदोष-दुष्टत्वादन्याय्यत्वमेव। नापि समुच्चयः, यौगपद्यस्याशक्यत्वात्। क्रमेऽप्युपकार्योपकारकयोरुपकार्यस्य फलहेतोरङ्गिनः साङ्गेन सह समुच्चयायोगात्। न च क्रमिकयोरपि दर्शपूर्णमासयोरिव ध्रुवानुस्मृति-दर्शनयोरेकं करणत्वम्, तदुपस्थापकश्रुत्याद्यभावात्। न च अङ्गभूतायां ध्रुवानुस्मृतावङ्गिनो दर्शनस्यैव फलं कीर्त्यत इति न विरोध इति वाच्यम्; अङ्गाङ्गिभावस्याप्यनिश्चितत्वात्। दृष्टद्वारस्यासिद्धेः। अदृष्टद्वारकल्पने गौरवात्। स्वतः प्रतीयमानार्थभङ्गे च श्रुतहानिदोषात्। न चात्र प्रजापतिवाक्यनयः; भूयसान्यायविरोधात्। 'द्वैधे बहूनां वचनम्' इति तान्त्रिकाः। भूयांसि हि वाक्यानि ध्यानोपासनादि-शब्दैर्ध्रुवानुस्मृतिमेव मोक्षसाधनमभिदधति। न केवलं श्रुतिरेव; स्मृतीतिहासपुराणसर्वोत्तरतन्त्रयोग-सांख्यशास्त्राण्यपि। दर्शनं त्वल्पवाक्यावसितम्। एवमीश्वरोपासनस्यैव भूयोभिर्वाक्यैर्मोक्षसाधनत्वावसायात् तदन्यनिषेधसामर्थ्यात् काचित्कजीवोपासनानां मोक्षसाधनतया श्रुतानां यथालिङ्गं जीवविशिष्टपरमात्म-विषयतया अङ्गतया वा निर्वाहः; अत्र तु न तथेति विशेषः। अतः परिशेषात् ध्रुवानुस्मृतिदर्शनयोरैक्य एव पर्यवसानम्। विस्तृतं चैतत् भाष्य एव; छागपशुन्यायेन वेदनध्यानादिशब्दानामुत्तरोत्तरं विश्रान्तिप्रतिपादनात्।

एवं स्थिते, स्मृतिदर्शनशब्दयोर्मुख्यैकार्थासम्भवे कस्यचिदौपचारिकत्वमवश्याश्रयणीयमिति चाव-धारिते स्मृतिशब्देन प्रत्यक्षज्ञानोपचारे अतिशयासिद्धेः, दर्शनशब्देन तु स्मृतेरुपचारे प्रत्यक्षसमाना-कारतारूपवैशद्यातिशयलक्षणविशेषसिद्धेश्च दर्शनशब्देन विशदतमा ध्रुवानुस्मृतिरेव विवक्षितेत्यङ्गीक्रियते। अतोऽत्रापि, 'निदिध्यासितव्यः' इति ध्रुवानुस्मृतिविधानात्; 'द्रष्टव्यः' इत्येतदपि तद्विशेषसमर्पकमिति। तेन, 'स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षः', 'तस्मिन् दृष्टे परावरे' इत्यत्र छागपशुन्यायनिर्णीतोऽर्थः एकस्मिन्नपि वाक्ये, 'निदिध्यासितव्यः, द्रष्टव्यः' इत्यनयोरप्याश्रीयत इति न विरोधः। न च तव्यप्रत्ययद्वयविरोधः, 'अग्नये पथिकृते' इत्यादिषु एकविधेयत्वेऽपि चतुर्थीद्वयवत् अविरोधात्। एवं स्थिते यदि वाक्यार्थज्ञानस्य मोक्षोपायता, तदोपासनादिविधिनैरर्थक्यं दुष्परिहरम्। शब्दजन्यप्रत्यक्षवादस्तु परिहरिष्यते (७)।

विकल्पस्येति। यागे व्रीहियवयोर्विकल्पः। तत्राष्टौ दोषाः। प्रामाण्यत्यागः, अप्रामाण्यस्वीकारः, स्वीकृताप्रामाण्यत्यागः, त्यक्तप्रामाण्यस्वीकार इति चत्वारो दोषाः। एतदावृत्तौ अष्टौ भवन्ति। यथा व्रीह्यनुष्ठानकाले यवशास्त्रे आद्यद्वयम्; अथ यवानुष्ठाने तत्रान्त्यद्वयम्; तदा व्रीहिशास्त्रेऽपि आद्यद्वयम्; पुनर्व्रीह्यनुष्ठाने व्रीहिशास्त्रे अन्त्यद्वयमिति। इदञ्च प्रयोगबहुत्वोपपाद्यम्। प्रयोगबहुत्वेनेति पदम्प्रयोगात् अत्र ध्यानरूपोपायानुष्ठायिकृतं दर्शनशास्त्रे दोषद्वयम्, दर्शनानुष्ठायिकृतं ध्यानशास्त्रे दोषद्वयमित्ये-तावदेवेति ज्ञापयति। एवमपि दोषचतुष्टयान्तरग्रहणेनाष्टदोषत्वम्—एकोपाय·ग्राहिणा अन्योपा-यस्य स्वविषयकत्वबाधः, तस्य सर्वथाऽननुष्ठानम्, तन्मूलभगवदनुग्रहबाधः, तन्मूलफलबाधश्चेति। एकं करणत्वम्=दर्शपूर्णमासाभ्यामिति श्रुत्या तत्र द्वित्वावच्छिन्नसमुदायनिष्ठमेकं करणत्वम्। प्रजापतिवाक्येति। तत्राङ्गभूतजीवोपासने दहरविद्यार्थंगिफलकीर्तनमित्युक्तम्।

यत्तु वाक्यार्थज्ञानोत्पत्तौ प्रतिबन्धकभेदवासनानिरासद्वारेण श्रवणमनननिदिध्यासनानामुपकारकत्वमुक्तम्—तदपि हास्यम्; वाक्यस्याकाङ्क्षायोग्यतासन्निधिपरामर्शमन्तरेणापेक्षणीयान्तराभावात्। सत्यां तु सामग्र्यां वाक्यार्थज्ञानानुत्पत्त्यनुपपत्ते.। न च प्रतिबन्धकमपि सामग्रीवैकल्यपर्यवसितम्।

यथाऽऽहुः—"प्रतिबन्धो विसामग्री तद्धेतुः प्रतिबन्धक." (न्या.कु.) इति।

विपरीतवासनायाः प्रतिबन्धकत्वस्यैवासिद्धे·। सत्यामपि विपरीतसर्पादिवासनायामाप्तोपदेशलिङ्गादिभिः सर्पादिबाधकं तत्त्वज्ञानमुत्पद्यते। अत एव, 'असम्भावनाविपरीतसम्भावनारूपचित्तविक्षेपद्वारा भेदवासनायाः प्रतिबन्धकत्वम्' इत्येतदपि निरस्तम्। यदि च भेदवासनानिरसनद्वारेणाद्वैतवाक्यार्थज्ञानोत्पत्तिरिष्यते, तदा न कदाचिदपि तदुत्पत्तिः सेत्स्यति; उक्तं हि—

"यावच्छरीरपातं हि किं न वर्तेत वासना। तन्निवृत्तौ कथं पुंसामुन्मीलननिमीलने॥" इति।

किञ्च अनादिकालोपचितानां पटुतरप्रत्ययाभ्यासादृढतरनिरूढानामपरिमितानां भेदवासनानां कतिपयकालसाध्याविशदप्रत्ययादिमूलाल्पीयस्तमाद्वैतवासनया निरसितुमशक्यत्वात्।

किञ्च तत्त्वज्ञाने सति तद्विषयभावनया तद्विपरीतवासनानिरासः तन्निरासे च तत्त्वज्ञानमिति मिथस्संश्रयः स्यात्। तदप्याहुः—,

'उत्पन्ने सति विज्ञाने वासना तु निरस्यते। निरस्तवासनस्यैव विज्ञानमिति दुर्भणम्॥' इति।

अनुत्पन्न एव तत्त्वज्ञाने श्रवणमनननिदिध्यासनैः क्रमात् तन्निरास इति चेत्—किं तानि तत्त्वगोचराणि, उत अतत्त्वगोचराणि? पूर्वत्र विपरीतवासनायां सत्यां तेषामप्यनुत्पत्तिरेव। उत्तरत्र, अतत्त्ववासनया कथं तत्त्वज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकवासनानिरासः? तथाच—, 'सागरं गन्तुकामस्य हिमवद्गमनोपमम्' इति न्यायः। किञ्च अभेदज्ञाने सिद्धे भेदवासनानिरासस्य किमर्थमपेक्षा? तदसिद्धौ तु तत्प्रतिपक्षवासनानिरासाभिलाषानुत्थानम्। न ह्यभेदज्ञानप्रतीतिरभेदप्रतीतिमन्तरेण स्यात्। न च प्रतीतौ तु वैशद्यावैशद्यादिवैषम्यं त्वया वक्तुं शक्यम्; अभेदस्य ब्रह्मस्वरूपायमाणस्य सर्वदैकरूपत्वात्। विशेषग्रहे च भेदप्रतीतिस्वप्रसङ्गात्। न च व्यावहारिकभेदोऽस्त्वास्तीति वाच्यम्; भेदवासनानिरासद्वारेणाभेदग्रहस्य परमार्थविषयत्वात्। अतो न भेदवासनानिरासद्वारेण श्रवणादित्रयस्य दर्शनोपकारकत्वमिति।

यत्पुनः उक्तम्, 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादौ ज्ञानमात्रस्यैव मोक्षहेतुत्वं श्रूयते। न हि प्रतिपन्नेऽर्थे नास्तिकत्वं न्याय्यम्। अत एवोच्यते, 'नैषा [करणमितिः] तर्केणापने(नी)या'(कठोप) इतीति-तदप्यसत्;

पर्यवसितमिति। सामग्रीवैकल्यमेव प्रतिबन्धकमिति त्वयाऽपि मन्यते। अत्र तत् प्रतिबन्धकं न किञ्चिदपीत्यर्थः। यथाहुरिति। उदयनाचार्याः। "प्रतिबन्धो विसामग्री तद्धेतुः प्रतिबन्धकः" इति न्यायकुसुमाञ्जलिकारिका। प्रतिबन्धोऽपीति मूलादर्शनमूलोऽपपाठः। चिन्तनञ्च तैरेव तत्र, "सामग्रीवैकल्यं प्रतिबन्धपदार्थः। तत्प्रयोक्तारस्तु प्रतिबन्धकाः" इति। मणिमन्त्रादयः प्रतिबन्धभूताः सामग्र्यभावरूपत्वात्, मण्यादिप्रयोक्तॄणां तु प्रतिबन्धकत्वमिति तदाशयः। भूम्ना तु प्रतिबन्धः अनुत्पत्तिः; तत्प्रयोजकत्वात् मण्यादय एव प्रतिबन्धका इत्येवेत्यन्यदेतत्। किञ्चेति हेत्वन्तरसमुच्चयः।

अथ बाधितानुवृत्तिभङ्गवादः पञ्चमः ॥ ५ ॥

नानुवर्तेत संसारो यत्प्रसादैकबाधितः । प्रसीदतु स मे देवः प्रथमाञ्जलिकिङ्करः ।

यदुच्यते—तत्त्वमस्यादिवाक्यात् तत्त्वज्ञाने जातेऽपि ब्रह्मविदा बाधितानुवृत्त्या भेदप्रतिभासादे आशरीरमनुवृत्तिः, तदनुवृत्तावपि, छिन्नमूलतया दग्धपटादिवदबन्धकत्वं च-इति-तत्र पृच्छाम -बाधितत्वे कथमनुवृत्तिर्भवता वक्तव्या, तस्या वा तत् कथम् ॥ प्रमाणबलात् मिथ्यात्वाध्यवसायेऽपि द्विचन्द्रादिष्विव दोषमहिम्ना प्रतिभासानुवृत्तिरिति न विरोध इति चेत्—समस्तद्वैतकुक्षिम्भरिणाऽद्वैतज्ञानेनाबाधित. कोऽसौ दोष ॥ अविद्यैवेति चेत् —कथं तर्ह्यविद्यानिवृत्तिः ? न हि तन्निवृत्तावपर्यवसित कश्चित् बाधो नाम ॥ तन्निवृत्तावपि तन्मूलवासनाऽस्तीति चेत्-सा किं ब्रह्मवत् सत्यत्वात् तत्त्वज्ञानेनाबाधिता, उत मिथ्यात्वेऽपि तदविषयत्वात्? न प्रथम , द्वैत-अपसिद्धान्तादिदोषप्रसङ्गात्। न च सा ब्रह्मस्वरूपानुप्रवेशिनी, भेदप्रतिभासानुवृत्तेरनिर्मोक्षप्रसङ्गात् । ब्रह्मण सावद्यत्वादिदोषप्रसङ्गाच्च । न चासत्याविद्योपादाना वासना सत्येति संपद्यते । न चोपादानध्वंसे कार्यानुवृत्तिमुन्मत्तोऽप्यनुसन्धत्ते । नापि द्वितीय , वासनाया अपि श्रवण-समयसमधिगतब्रह्मव्यतिरेकलक्षणैकोपाधिक्रोडीकारात् । अन्यथा तु अविद्याया अपि बाधकज्ञानाविषयत्व प्रसङ्गात् ॥ 'नेह नानास्ति' इत्यादेरविशेषात् तद्विषयत्वमिति चेत्-तुल्यम्। यदि च वाक्यार्थज्ञानात् वासना न निवर्तते, कुतस्तर्हि तन्निवृत्ति ? न तावत् अदृष्टादे , तथा सति ज्ञानबाध्यत्वाभावेन सत्यत्वप्रसङ्गात् । अत एव न स्वत , व्याघाताच्च । न हि वध्यघातकयोस्तादात्म्यं दृष्टम्। न च सहकार्यन्तरमन्तरेण घटादि ष्वपि स्वप्रध्वंसहेतुता । अहेतुकविनाशवादे तु सौगतचार्वाकादिसौहार्दोद्गारप्रसङ्ग । अविद्यायाश्च तद्वदेवा-हेतुकनिवृत्त्यविरोध स्यात् । न च दहन-अन्त्यशब्द-चरमसंस्कारादिवदिति वाच्यम्, तत्रापि तत्तद्व स्थान्तर-कालविशेषादिसामग्रीसहितपरमेश्वरसङ्कल्परूपस्य कारणस्यास्माभिरभ्युपगमात् । द्विचन्द्रादौ तु अङ्गुल्यवष्टम्भतिमिरादिदोषस्य— चन्द्रैकत्वज्ञानाविषयत्वात् , तदुभयविषयैकज्ञानोदयेऽपि पार्श्वस्थनारका-

---

(५) संसार.=प्रेत्यभावपरम्परा । अद्वैतिभि मिथ्यावस्तुनिवृत्तिमात्रे बाधशब्दः परिभाषित । तादृशवस्तूत्पत्त्यादेरभावात् न सोऽर्थः। किंतु निवृत्तिसामान्य वा, चेतनविषये बाधनं पीडनमिति, ज्ञानविषये बाधनं अप्रमात्वनिश्चयापादनमित्यादि वा यथायथं भवतीति, बाधित इति प्रयोगेण ज्ञापितम् । प्रसादो दुर्लभ निग्रहपरत्वादित्येतन्निराकर्तुं कल्याणगुणातिशयमाह प्रथमेति । उपायानुष्ठानार्थप्रवृत्तौ प्रथमतो जातो योऽञ्जलि , तत एव, किं ते कार्यमिति त्वरते किङ्करवत्। अथ चाऽऽदिष्ट इव निर्वर्तयति । तस्य तथाऽभिमानेऽपि स न प्रसाद एव, स एव हि स्वामीति। द्वैतेति । भेदेत्यर्थ । अपर्यवसित इति । मूलनिवृत्त्यविधाने कार्याणामुत्पत्त्या बाधासिद्धिरिति भाव । तन्मूलेति । तदधीनेत्यर्थ । समधिगतब्रह्म व्यतिरेकेति । गृहीतब्रह्मान्यत्वेत्यर्थ. । स्वत =स्वस्मादेव । ननु प्रतियोगिनोऽपि ध्वसं प्रति हेतुतायाः सर्वसंमतत्वात् स्वतो निवृत्तिर्युक्तेत्यत्राह न च सहका-र्यन्तरेति । दहनेति । वह्नेर्हि विनाश्य वस्तुविनाशोऽनुभवसिद्ध (न्या-द.) । वीचीतरङ्गन्यायेन शब्द-परम्परायां अन्तिमशब्दस्योपान्त्यशब्देन नाश इति तार्किकाः । संस्काराणां स्मरणादिनिवर्त्यत्वेऽपि चरमसंस्कारस्य कार्याभावात् स्वत एव नाश इति केचित्। तद्वदिति भाव । द्विचन्द्रादौ तु इत्यस्य अनु-वृत्तिर्घटत इत्यत्रान्वय । दोषस्येत्यस्य च । तावत्पर्यन्तमेव वाक्यम्।ननु तिमिरत्वादेश्चन्द्रैकत्वविषयक

प्रकाशस्यैव दोषप्रकाशांशस्य चन्द्रैकत्वप्रकाशेन विरोधाभावात्, दोषो मिथ्येति तु ज्ञानस्य लौकिकानामनुदयात्; यौक्तिकमिथ्यात्वज्ञानस्यैव भ्रान्तित्वेन तत्सत्यत्वाबाध इति तन्मूलभ्रमपरम्परानुवृत्तिर्घटते। तद्विषयान्यथात्वाध्यवसायेन भयविस्मयादिकार्यनिवृत्तिश्च। तत्र तु न तथा, कारणभूताविद्यावत् कार्यभूतशोकादिवच्च, मध्यगतभेदवासनाभेदज्ञानयोरप्येकहेलयैव निवार्यत्वात्। अनुवृत्तावपि बाध्यबाधकयोराविद्यत्वेन वास्तवप्रामाण्याभावात्; विशेषेण बाधकबलासम्भवाच्चेति। तदेतत् सर्वमभिप्रेत्य सत्यपि वाक्यार्थज्ञाने इत्यादि, भयादिकार्यं तु निवर्तते इत्यन्तं भाषितम् ॥ ५ ॥

॥ इति शतदूषण्यां बाधितानुवृत्तिभङ्गवादः पञ्चमः ॥ ५ ॥

—o—o—

॥ अथ विविदिषासाधनत्वभङ्गवादः षष्ठः ॥ ६ ॥

दृष्टानुश्रविकार्थजातविमुखान् पुंसोऽधिकृत्य श्रुतौ
यज्ञादिर्यदुपास्तिसाधनतया साक्षात् विधिं प्राप्नुते(प्राप्यते ?)।
लीलाभोगविभूतियुग्मभरितस्वात्मप्रदानोन्मुखः
श्रीमान् अस्तु स मे समस्तदुरितोत्ताराय नारायणः ॥

यदुच्यते, "तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन" इत्यत्र यज्ञादिकं विविदिषासाधनत्वेन विधीयते, न तु वेदनसाधनत्वेन, वस्तुविरोधात्; श्रुत्यक्षरपर्यालोचनाच्च। विविदिषन्तीति हि श्रूयते; न पुनःविदन्तीति। तत्र ब्रूमः—कोऽसौ वस्तुविरोधस्तावत्? (1) किं ज्ञानस्य यज्ञादिभिस्साधयितुमशक्यत्वम्? (2) उत तेषां ज्ञानाङ्गभूतशमादिप्रत्यनीकात्मत्वम्? (3) यद्वा तत्त्वज्ञानफलापवर्गप्रत्यनीकत्रिवर्गसाधकत्वम्? (4) यद्वा आश्रमाङ्गतया विहितानां विद्याङ्गत्वे नित्यानित्यसंयोगविरोधः? (5) अन्यो वा कश्चिदिति।

न प्रथमः। स हि यज्ञादिकमन्तरेण उत्पत्तिदर्शनाद्वा, यज्ञादिसन्निधावप्यनुत्पत्तिदर्शनाद्वा? आद्ये तु असिद्धिः, प्राचीनेष्वर्वाचीनेषु वाऽधिकारिष्वननुष्ठितशुद्धधर्मेषु विद्योत्पत्तेरसिद्धत्वात्। द्वितीये तु अप्रयोजकता। सामग्र्यैव हि कार्योत्पत्तिः; न पुनर्हेतुमात्रात्। सम्भवति च प्रायशः कर्मकर्तृसाधन

समूहालम्बनज्ञानं भवितुमर्हतीत्यत्राह तदुभयेति। कदाचित् चन्द्रैकत्वेन सह तारापि गृह्येत। तावता न हि ताराबाधः अविरोधित्वात्। *तथेति। तत्र त्विति। त्वदभिमतविषये तु इत्यर्थः। आविद्यत्वेन=* अविद्याकार्यत्वेन ॥ ५ ॥

(६) आनुश्रविकेति। वैदिकेत्यर्थः। आमुष्मिकेति यावत्। अर्थजातं=फलनिवहः। तद्विमुखान्=मुमुक्षून्। 'साक्षात् यदुपास्तिसाधनतया' इत्यन्वयः। न तु विविदिषाद्वारेति भावः। प्राप्नुत इत्यशुद्धम्। प्राप्यत इति पठनीयम्। णिजन्तात् कर्मणि यक्। प्रापित इत्यर्थः। 'यज्ञेन दानेन' इत्यादिरत्र श्रुतिः। साधनत्वं दुरितोत्तरणद्वारा। तत्सूचनायान्ते दुरितोत्तारायेत्युक्तम्।

पर्यालोचनाच्चेति। भाष्येऽप्येवम्। ज्ञापकहेतुः। विविदिषासाधनत्वविधानावगमः श्रुत्यक्षरसन्प्रत्ययपर्यालोचनकृतः। वस्तुविरोधस्तावदिति। प्रथमोक्तो वस्तुविरोध इत्यर्थः। व्यतिरेकनियमभंगाद्वा, अन्वयनियमभंगाद्वेति पृच्छति सहीति। हेतुमात्रात्=एककारणमात्रात्। कर्मेति।

वैगुण्यम् । अन्यथा चित्रापशुफलत्वादावपि कस्ते समाश्वास ? ॥ तस्यास्तत्साधनत्व विदधाति श्रुतिरिति चेत्, अत्रापि यदि श्रुतिर्विदधाति, तदा तद्वदेव समाश्वसिहि । अन्यथा विविदिषासाधनत्वेऽपि त्वया न समाश्वसितव्यम्, तत्रापि साध्यसाधनभावस्य श्रुत्येकावसेयत्वात् । ' कुर्वद्वाऽयमकुर्वद्वा'' इत्यादि चार्वाकदुर्वादस्य त्वयाऽप्यसत्तेयत्वात् । व्यभिचारस्य च समत्वात् । एतेन—वाक्यजन्यप्रमितिरूपस्य संस्कारजन्यस्मृतिसन्ततिरूपस्य वा वेदनस्य किं कर्मापेक्षयेति निरस्तम्, इच्छाया अप्यनुकूलतानोधाधीनोत्पत्ते किं कर्मापेक्षयेति समत्वात् ॥ अन्त करणनैर्मल्यद्वारेणेति चेत्, तुल्यम्, ''यत्रोभयोस्समो दोष '' इत्यभियुक्तवचन किमर्थमित्थ विस्मरसि । ''कषाये कर्मभि पक्वे ततो ज्ञान प्रवर्तते'' इत्यादि वाचनिकार्थातिलङ्घन तवाधिकम् ।

नापि द्वितीय , शमादेरविहिताप्रतिषिद्धनिषिद्धविषयत्वेन विद्याङ्गतया विहितेभ्य कर्मभ्यो व्यतिरिक्तविषयत्वात् । विहितस्य च, ' धर्मेण पापमपनुदति ', ''कषायपक्ति कर्माणि ज्ञान तु परमा गति '' इत्यादिभिर्विद्योपकारकत्वस्यैव श्रुतत्वात् ।

न च तृतीय , फलाभिसन्धिविरहादेव त्रिवर्गानारम्भात्, अनेकफलसाधनस्यापि ज्योतिष्टोमादे रभिसन्धिविशेषेण फल प्रति नियमस्य सर्वैरभ्युपगन्तव्यत्वात् ।

अत एव न चतुर्थ , तत्रापि विनियोगपृथक्त्वेन नित्यानित्यसयोगविरोधाभावात् । तदेतत् सर्वं सूत्रकारैरेव विस्पष्टमुक्तम्—''सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्'', ''शमदमाद्युपेतस्स्यात्तथाऽपि तु तद्विधे तदङ्गतया तेषामप्यवश्यानुष्ठेयत्वात्'', ''विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि'', ''सहकारित्वेन च'', ''अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात्'' इत्यादिभि ।[१] (5)

या च ते श्रुत्यक्षरपर्यालोचना, सोऽपि हस्तसमालोच , 'सोऽन्वेष्टव्य , स विजिज्ञासित य ', 'तद्विजिज्ञासितव्यम्', 'श्रोत यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य ' इत्यादिश्रुतिशीलापरामर्शात् । न हि तेषु

इद न्यायसूत्रम् । कर्मवैगुण्य कर्तृवैगुण्य साधनवैगुण्यञ्च । चित्रेति । 'चित्रया यजेत पशुकाम ' इति पश्वर्थविहिता चित्राख्या काचिदिष्टि । तदादावित्यर्थ ।

कुर्वेदिति । कारणमिति त्वयाऽभिमन्यमान किं कुर्वत्=कार्योत्पादनस्वभावम्, अकुर्वद्वा=तद्रहित वा । आद्ये मृदादिक घटादिक प्रतिक्षणमुत्पादयेत् । न चेत्, कदापि नोत्पादयेत् । अत कार्यकारणभाव कुत्रापि नास्तीति चार्वाकदुर्वाद । ननु न तद्दुर्वादोऽस्माभि क्रियते । कर्मणि कृतेऽपि वेदनस्य कदाचिदभावात् तत्साधनत्वत्याग इत्यत्राह व्यभिचारस्य चेति । अविहिताप्रतिषिद्धेति । विहित यागादि । प्रतिषिद्धम्=कलञ्जभक्षणादि । तदुभयभिन्न लोकव्यवहारादि । तथाहाराद्यर्थवर्जनीयभिन्न ग्राह्यम् । निषिद्ध तु सर्वं वर्ज्यमेव ॥ 'या च ते' इत्यादे पूर्व पूर्वदत्तविकल्प पञ्चमकल्पदूषणभाग स्थितो भ्रम इति भाव्यम् ।

सोऽपीति पुलिङ्गनिर्देशो विधेयानुसारात् । हस्तसमालोच =हस्तगतमात्रविषयकापातप्रत्यय । आलोचन व्यापार इन्द्रियाणामितिवत् प्रयोग । वाक्यघटकाशानामन्वयशोधनाभावात् आलोचनत्वम् । वाक्यान्तरापरिशीलनात् समालोचनत्वम् । एकहस्तस्थदेशापरहस्तोऽर्पीति च आपातरिन्वतम् । अन्यथाऽपि भावात् ॥ अत्र सम्प्रत्ययाद्यर्थान्वयविचारपूर्वक व्याकरणविरोधप्रदर्शन परमार्थभूषणे द्रष्टव्यम् ॥ ६ ॥

सन्नत्ययार्थविधिपरत्व भवनाऽपि स्वीकृतम् । विधिफलावसितपुरुषार्थसाधनत्वायैसिद्धेरच्छानुवादरूपत्वात् प्रत्ययस्य॥ ध्यायीतेत्यादिविध्यन्तरैकार्थ्यात् तत्र शाब्द प्रत्ययार्थप्राधान्यमनादृत्य, इच्छाया इष्यमाणप्रधानत्वादर्थे प्रकृत्यर्थप्राधान्य स्वीक्रियत इति चेत्–नहि, 'क्रियावानेष ब्रह्मविदा वरिष्ठ ', 'कर्मणैव हि संसिद्धिम्' 'कषाये कर्मभि पक्वे ततो ज्ञान प्रवर्तते' इत्यादिप्रमाणसहस्रैक र्थ्यादत्रापि वेदनपरत्वमङ्गीकुरुष्व ।

लोके च, 'असिना जिघासति, अश्वेन जिगमिषति' इत्यादिषु प्रकृत्यर्थे करणान्वयो बहुलमुपलभ्यते ॥ अत्र असेरश्वस्य वा हननगमनेच्छासाधनत्वायोगात् हननादिसाधनत्वस्यान्वयव्यतिरेकसिद्धत्वाच्च अगत्या प्रकृत्यर्थसाधनत्वाश्रयणम् । इह तु न तथा, अन्त करणनैर्मल्यद्वारेण सत्त्वविवृद्धयोपकारकत्वस्य ज्ञानतदिच्छयोरविशेषादिति चेन्न, अनन्यपरत्वस्योपपादितत्वात् । अयोगस्य चात्राप्यविशेषात् ।

तथा हि—योऽय विविदिषाकामो यज्ञादिष्वधिकरोति, स कि तदानीं वेदनमिच्छति, उत न? आद्ये, विविदिषा सिद्धैवेति न तस्या यज्ञादिसाध्यत्वम् । तथा च चक्रकम्—वेदनेच्छाया जातायामेव विविदिषेच्छा जायते, तस्या जाताया कर्मानुष्ठानम्, ततो विविदिषेति । अत्रैकैकोभयपर्वसङ्कोचेनाऽऽत्माश्रयान्योन्याश्रयावप्यन्तर्भाव्यौ । द्वितीयेऽपि, वेदनस्यानिष्टत्वे विविदिषाऽप्यनिष्टैव स्यात्, तद्विषयत्वात् तस्या । विविदिषा हि वेदन साधयेत्, तच्चापवर्गादिकमिति मत्वैव हि तस्यामभिलापसम्भव ॥ ननु वेदनोन्मुख्यलक्षणविविदिषा पूर्वं सवृत्ता । तदर्थप्रवृत्तिपर्यन्ता तु साध्यतयाऽभिमतेति चेन्न, तादृशतीव्रेच्छाया एव उत्पत्त्यनुत्पत्तिविकल्पे प्रागुक्तदोषानतिलङ्घनात् । न हि वेदने तीव्रेच्छायामसम्भवन्त्या तादृशीमपि तामिच्छेत्, तदुपायवर्गानुष्ठानक्लेश वा सहेत ॥ ननु दृष्टमेतत् यद्बुभुक्षापिपासादिकामनया भेषजमुपदिश्यते । तत्रापि भोजनादेरिष्टत्वानिष्टत्वविकल्पेन प्रागुक्तप्रसङ्गो दुर्वार । तत्र य परिहारस्ते, स नोऽत्रापि भविष्यतीति चेत्—तन्न, भोजनादे सामान्यतोऽनुकूलत्वज्ञानादेवेष्टत्वसिद्धे । तथाऽपि दोषवशात् तदातनमनारोग्यात्मक प्रातिकूल्यमपनेतव्यमिति तावन्मात्रार्थं भेषजोपदेश, न पुनरिच्छास्वरूपनिष्पत्तये ॥ अत्रापि तर्हि तथाऽस्तु, सामान्यतो वेदनस्येष्टत्वेऽपि तादात्विकतत्प्रातिकूल्यापादकरजस्तमोनिबर्हणेन अन्त करणशुद्ध्यर्थं कर्मणा विनियोग इति चेत्-तर्हि विविदिषासाधनत्वश्रुति परित्यक्तैव ॥ अवान्तरव्यापारत्वादविरोध इति चेत्, तर्हि वेदनसाधनत्वमप्यनुमन्तव्यम् तत्पूर्वभाविन सर्वस्यापि यज्ञादिकर्मावान्तरव्यापारत्वोपपत्ते । एवञ्च सति, 'क्रियावानेष ब्रह्मविदा वरिष्ठ ', 'कषाये कर्मभि पक्वे ततो ज्ञान प्रवर्तते', 'पुण्य प्रज्ञा वर्धयति क्रियमाण पुन पुन ' इत्यादिभिरैकार्थ्यं च । अतो यज्ञादिकर्म वेदनसाधनमेव ॥

ननु विविदिषासाधनत्वे यत् चोद्य यज्ञादे, तत् भक्तिसाधनत्वेऽपि समानम्—तथा हि । किं भगवति भक्तिमान् भक्तिं कामयते, उत तद्विधुर ? न प्रथम भक्तेर्निष्पन्नत्वेन साध्यत्वायोगात् । न द्वितीय भगवद्भक्तिविधुरस्य तद्भक्तावपि नैरपेक्ष्यात्, भक्त्यवस्थाभेदान्निर्वाहेऽपि प्राग्वदेव दोष (इति)॥ तन्न । प्रीतिरूपज्ञानविशेषो हि भक्ति, प्रीतिश्च तारतम्यवती । विषयस्वभाव-विशेषाभिमान-अभ्यास

भेषजादिभि प्रेमवृद्धि कामशास्त्रादिष्वपि सम्मता। पुरुषस्य तत्कामना सम्भवति न वेत्येतावदेव चिन्तनीयम्। तत्र यदि सञ्जातमात्रादतिशयितस्य प्रेम्ण फलान्तर प्रमाणत सिद्ध्येत, तदा तथाविध तस्यातिशयमभिवाञ्छेदेव। न च तावता तथाविधस्यातिशयस्यापि निरवधित्वप्रसङ्ग, ज्ञानवदुपपत्ते। सामान्यतोऽवगते हि विशेषतो ज्ञानाय व्याप्रियते। अन्यथा जिज्ञासैव सर्वत्र न स्यात्। नन्वेवं विविदिषायामप्येवमस्त्विति चेन्न, विशेषेच्छाया एव प्रागेवोदयात्, न हि, 'पूर्वं सामान्यतो ज्ञानमिच्छति, पश्चाद्विशेषत' इति सम्भवति। न च विषयविशेषावच्छेदमन्तरेण इच्छाजातिविशेष. कश्चित् सम्भवति। भक्तौ तु भोग्याकारातिमात्रतारतम्यवशात् तारतम्यमुक्तमिति। इहापि तत एव तारतम्यमिति चेत्, अस्तु तत्, तथाऽपि काम्यत्वं दुर्वचम्; तथाविधविषयविशेषितस्य वेदनस्य काम्यत्वमन्तरेण तदसिद्धे:, तत्काम्यतायाश्च सिद्धौ, सिद्धा तथाविधवेदनेच्छेति कथ सा काम्या? अत सिद्धं यज्ञादिकर्म विविदिषासाधनत्वेन न विहितमिति। तदेतत् सर्वमभिसन्धायाह—**एवंरूपाया ध्रुवानुस्मृतेः साधनानि यज्ञादीनि कर्माणीति 'यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' इत्यभिधास्यते इति** ॥६॥

॥ इति शतदूषण्यां विविदिषासाधनत्वभङ्गवादः षष्ठः ॥ ६ ॥

—०—०—

॥ अथ शब्दजन्यप्रत्यक्षभंगवादः सप्तमः ॥ ७ ॥

विभूत्यंशे यस्य स्फुरति जगतामक्षमखिल श्रुतिर्जात्यन्धानामुपदिशति यं रूपमिव नः।
निजाध्यक्षप्रेक्षाचुलकितसमस्तः स्वयमसौ हृषीकेशो दिव्यं दिशतु मम चक्षुः स्वविषयम्॥

यदूचिरे—यद्यपि तत्त्वमस्यादिवाक्यश्रवणसमयसम्भव परोक्षं ज्ञानमविद्या न निवर्तयति, तथाऽपि श्रवणादिभिर्निरस्तसमस्तभेदवासनामूलासम्भावनाविपरीतसम्भावनारूपचित्तविक्षेपलक्षणप्रतिबन्धस्य तदेव वाक्यमविद्यानिवर्तकमपरोक्ष ज्ञान जनयति। न च—शब्दस्य कथमपरोक्षधीहेतुत्वमिति वाच्यम्, इन्द्रियस्यापि कथमिति प्रसङ्गात्॥ दर्शनादिति चेत्, तुल्यम्॥ क्व तद्दर्शनमिति चेत्, 'संवित् स्वप्रकाशा', 'दशमस्त्वमसि' इत्यादिषु। न ह्यत्र संविद्विषय स्वविषयो वा प्रकाशो नास्ति, सन्नपि वा परोक्ष, स्वधीविरोधात्। प्रत्यक्षे च विषये परोक्षप्रकाशव्याघातात्। अन्यथा शुक्तिरजतप्रकाशेऽपि रजतावभासाविरोधप्रसङ्गात्। न चायं प्रकाश इन्द्रियजन्य, वाक्यस्य तदानीमपरोक्षकत्व

---

(७) विभूतीति। जगतां=सर्वेषां प्राणिनाम् अक्षम्=इन्द्रिय भगवन्नियाम्यस्वयोग्यवस्तुमात्रे प्रत्यक्षजननसमर्थम्; न तद्विषये। शब्दोऽपि तद्विषयक शाब्दबोधस्यैव जनक.। न हि रूपस्य प्रत्यक्षयोग्यत्वमस्तीत्येतावता जात्यन्धगृहीतो रूपोपदेशः तस्य प्रत्यक्षहेतु:। करणनिरपेक्ष तु प्रत्यक्षं स्वभावतः सर्वविषयकं स्यात्, यथेश्वरस्य। जन्यप्रत्यक्षं तु चक्षुरधीनमेव। अर्जुनस्य यत् सर्वदर्शनं कदाचित्, तत् दिव्यचक्षुषा भगवद्दत्तेन। यदि वाक्यमेवापरोक्षजनकं स्यात्, भगवता स्वोपदेशेनैव तस्य सर्वप्रत्यक्षोत्पादनसंभवात् दिव्यचक्षुर्दानमेव न कर्तव्यं स्यादिति श्लोकस्य भाव।

क्व तद्दर्शनमिति। वाक्यस्यापरोक्षधीजनकत्वदर्शनं कुत्रेत्यर्थ। अन्यतरेणेति। स्वतन्त्रे तु शब्दमात्रेण तत्प्रत्यक्षादर्शनादुभयग्रहणम्। अत इह शब्द प्रधानमिति भाव.। इहापि तथेत्युक्तावपि शब्दस्य कारणत्व न वार्यत इत्याहान्यथेति।

प्रसङ्गात् , वाक्यमन्तरेणापि तत्प्रसङ्गाच्च । न च रत्नतत्त्वाधिगमवत् शब्दसभिन्नेन्द्रियजन्य , अन्यतरेण तदुत्पत्त्युपपत्तौ कल्पनागौरवात् । अन्वयव्यतिरेकाविशेषे सति, इन्द्रियसहकृतशब्दजन्य इति विपरिवर्तप्रसङ्गाच्च ॥ किंनामेन्द्रियं तत्सहकारि स्यादिति चेत् , मनस सर्वज्ञानकरणसाधारणसहकारित्व किं न जानासि ? ॥ तथापि विनिगमनाया को हेतुरिति चेत्—न, अन्धस्यान्यतमस्स्थितस्य वा वाक्यश्रवणात् दशमोऽस्मीति प्रत्यक्षप्रत्ययात् । न चात्रापरोक्षत्वमारोपितम्, बाधकाभावात् । न च सम्प्लवे भेदाग्रहात् तद्व्यवहार , कदाचिदपि तत्र धीभेदानुपलम्भात् । अतो वाक्यजातीयस्य क्वचित् प्रत्यक्षज्ञानजनकत्वसिद्धौ क्व विरोधावकाश ? ।

अन्यदपि वाक्यं किं न जनयतीति चेत्—न, गोजतीयत्वे शाकर किं न दुग्धे दुग्ध मितिवत् उपहास्यत्वात् ॥ अस्ति तत्रावान्तरोपाधिरिति चेत्, अस्त्वत्रापि कश्चित् । न च तदज्ञान तत्कार्योत्पत्तिप्रतिबन्धि, तज्ज्ञानस्य तत्कारणत्वानभ्युपगमात् । अन्यथा अतिप्रसङ्गात् । यथाऽऽहु — 'न कारणपरिज्ञान तत्कार्योत्पत्तिकारणम् । न हि बीजादिविज्ञानमङ्कुरोत्पत्तिवारणम् ॥' इति । न चास्यात्यन्ताज्ञातता, स्वतोऽपरोक्षार्थगोचरत्वस्योपाधेरवधारणात् ।

न च तत्त्वमस्यादिवाक्यस्य प्रत्यक्षज्ञानजनकत्वे किं प्रमाणमिति वाच्यम् , निवर्त्यमिथ्यात्वा न्यथानुपपत्त्यैव तत्सिद्धे । स्वत शुद्धेऽपि हि विश्वसाक्षिणि ब्रह्मणि स्फटिकमणिघटितदाडिमी कुसुमरागोपरागवत् अवभासमात्रसिद्धिरियमशुद्धि । सा च ज्ञानमात्रनिवर्त्येति, 'तरति शोकमात्म वित्' इत्यादिश्रुतिशतसिद्धम् । मिथ्याभूतस्य च धीमात्रनिवर्त्यत्व युक्तम् । न च परोक्ष ज्ञान निवर्तक दृश्यते । अत परिशेषादपरोक्षमेव ज्ञान निवर्तकमिति स्थिते—

न तावत् करण(तत्करण?)मिन्द्रियम्, बाह्येन्द्रियाणा प्रत्यक्पराङ्मुखत्वात् , मनसोऽपि सोऽहमसीत्यस्मिन्नर्थे स्वातन्त्र्येणाप्रवृत्ते । शब्दसंस्कारादिपुरस्कारे तु तस्यैव करणत्वोपपत्ते । मनसश्च

किं नामेति। ननु अद्वैतिन प्रति शब्दसभिन्नेन्द्रियजन्यत्वमस्त्विति वदन् सिद्धान्ती, स्वाभिमत मेवेन्द्रिय गृहीत्वा इन्द्रियसंभिन्नशब्देति विपरिवर्तकारिण त कथ, 'किं तदिन्द्रियम्' इति पृच्छेदिति चेत्—उच्यते । रत्नतत्त्वस्थले शब्देन्द्रियसंभेदे, इन्द्रियस्य चक्षुष प्रत्यक्षकरणत्वस्य फलसत्वात् शब्द सहकारिमात्रम्, न तु करणम् । तद्वत् दशमोऽहमित्यत्रापि किं चक्षुरेव गृह्यते । श्रोत्रादि वा । आद्ये चक्षुरेव करण फलसत्वात् । अतो न विपरिवर्त । अन्त्यस्तु न, श्रोत्रादेरत्रायोग्यत्वादि- त्याशयेन पृच्छति किंनामेति । अद्वैती प्रत्याह मनस इति । अयमाशय —न चक्षुरिन्द्रियमन्यद्वा ग्राह्यमस्मदभिमतम् ; किंतु साधारणकारणं मन एव । तस्यापरोक्षधीहेतुत्वस्यावफलसत्वात् शब्द- स्यापि तत्कल्पन युक्तमिति विपरिवर्तोक्तिरस्माकमिति । चक्षुर्विहाय मनस एव ग्रहणमिति कुत इति पृच्छति तथापीति । कार्यकरचक्षुरभावे मनस एव हि स्वीकार्यतेति भाव । सम्प्लवे परोक्षा परोक्षज्ञानद्वयस्य करणद्वयादुत्पत्तौ । शाकर = वृषभ । अवान्तरोपाधि = धेनुमात्रवृत्तिर्धर्म । न चास्येति । अस्य= दशमोऽहमित्यादौ प्रत्यक्षत्वप्रयोजकतया स्वीकृतस्य उपाधे = धर्मस्य । ननु वाक्यान्तरस्येव तत्त्वमस्यादिवाक्यस्य स्वतो परोक्षमात्रविषयकत्वाभावात् न प्रत्यक्षहेतुतेति शंकामनूद्य निरस्यति न चेति । 'नापि वाचा', 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इति श्रवणात् वाक्यस्य न

नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावब्रह्मगोचरसाक्षात्कारकरणत्वस्यादृष्टचरत्वेन शब्दस्य तत्सहकारित्वकल्पनायोगात्। तथात्वे च श्रवणादिनैष्फल्यात्। 'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा', 'मनसा तु विशुद्धेन', 'मनसैवेदमाप्तव्यम्' इत्यादिश्रुतीनां चित्तैकाग्र्यस्यान्तरङ्गत्वबोधने तात्पर्यात्। अत एव, 'अप्राप्य मनसा सह' इत्यादेरनधिकृतमनोविषयत्वव्यवस्थापनानुपपत्तिः। न च मानसं प्रत्यक्षमस्ति, आत्मनः स्वप्रकाशत्वात्, सुखादेस्तु साक्षिवेद्यत्वात्, भावनासहकृतमनोजन्यसाक्षात्कारस्यापि पथिकपरिभावितमिथ्यतमासाक्षात्कारवत् भ्रान्तित्वात्, भ्रान्तिरूपसाक्षात्कारस्यापि साक्षिरूपत्वेनैव मानसत्वाभावात्।

अनुमानादेस्त्वापरोक्ष्यविद्वेषशीलत्वात्। अतो वचपरिशेषे तत्रापि भेदगर्भाणां वाक्यानां भेदभ्रमनिवर्तकत्वायोगात् अद्वैतवाक्यान्येवाविद्यानिवर्तकापरोक्षज्ञानं जनयन्तीति॥

किञ्च प्रत्यक्षस्य भेदभ्रमस्य परोक्षात्, ऐन्द्रियकप्रत्यक्षाद्वा न परिभवो युक्तः, न्यूनत्वात्, समत्वाच्च। शास्त्रमूलं तु प्रत्यक्षं साक्षात्कारत्वाविशेषेऽपि निर्दोषहेतुकत्वात् बाधक्षमम्, तच्चोक्तम्—

"न्यूनत्वाच्च समत्वाच्च परोक्षं नाक्षजं क्षमम्। निर्दोषहेतुजन्यत्वात् प्रत्यक्षं शास्त्रजं क्षमम्" इति। प्रत्यक्षभेदभ्रमनिवर्तने इति शेषः।

साक्षात्कारस्य चाविद्यानिवर्तकत्वं तस्य च शब्दकरणत्वं शब्दादेव सिध्यति, 'निचाय्य तं मृत्युमुखात् प्रमुच्यते', 'क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे' इत्यादिभिरपरोक्षज्ञानस्य अविद्यानिवर्तकत्वसिद्धेः। 'तस्मै मृदितकषायाय तमसः पारं दर्शयति भगवान् सनत्कुमारः', 'वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः', 'स्वाध्यायश्चक्षुरेकमस्य योगो द्वितीयमभिवीक्षणाय', 'अध्ययनमनननयनोऽस्य द्रष्टा', 'न मांसचक्षुरभिवीक्षते तम्', 'पितृदेवमनुष्याणां वेदश्चक्षुः सनातनम्' इत्यादेस्तस्य शब्दकारणकत्वसिद्धिः।

प्रयोगश्च—विगीतं ज्ञानं साक्षात्कारि, तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानत्वात्, तत्स्वरूपगोचरश्रावणज्ञानवत्। न च तत् तदजन्यम्, प्रत्यक्षे विषयस्य कारणत्वस्वीकारात्। तत्रैव प्रतिज्ञायाम्,

---

करणत्वमिति चेन्न। कारणं विना कार्यायोगात् आवश्यकस्य वाक्यस्य करणत्वेऽपि तत्तद्वचनस्याखण्डार्थप्रतिपादनाक्षमवाक्यविषयत्वकल्पनात्। ननु मनसः प्रत्यक्षकरणत्वं फलतमिति तदेव ग्राह्यमित्यत आह न च मानसमिति। तार्किकैः आत्मन्तःसमवेतसुखादिप्रत्यक्षहेतुरिन्द्रियं मन इति चक्षुरादिवत् मनसोऽपि प्रत्यक्षकरणत्वमिष्टम्। वेदान्तिमते तु न तदिष्यते। तत्र सुखादेरपि धर्मभूतज्ञानपरिणामत्वात् आत्मवत् स्वप्रकाशत्वात् न मनोपेक्षेति वयम्। अद्वैतिनां सुखादेरन्तःकरणगुणत्वादस्वयंप्रकाशत्वेऽपि साक्षिभास्यत्वस्वीकाराच्च मनोपेक्षेति विशेषः। इन्द्रियानुमानोपमानादिषु करणेषु इन्द्रियमेतावता निरस्तम्। अनुमानादि निरस्यति अनुमानेति। न च आपरोक्ष्यविद्वेषशीलत्वं वाक्यस्यापि तुल्यमिति वाच्यम्—दशमस्त्वमसीत्यादौ दर्शनात् तच्छीलत्वायोगात्। ननु वाक्यजन्याभेदप्रत्यक्षस्य मानान्तरजन्यभेदप्रत्यक्षेण बाधोऽपि स्यादित्यत्र पक्षान्तरं मनसिकृत्याऽऽह किञ्चेति। न्यूनत्वात्= परोक्षस्य न्यूनबलत्वात्। समत्वात्= अपरोक्षस्य समबलत्वात्। तर्हि वाक्यजप्रत्यक्षमपि समबलत्वाच्च बाधकमित्यत्राह शास्त्रेति। शास्त्रं हि निर्दोषम्; न त्विन्द्रियं तथा। तेनाकारेण तत् प्रबलमिति भावः।

तत्स्वरूपेति। वाक्यस्वरूपेत्यर्थः। शब्दो हि श्रवणेन्द्रियग्राह्यः। अपरोक्षमानविषयत्वादित्यत्र

अपरोक्षज्ञानविषयत्वात् (अपरोक्षविषयज्ञानत्वात् ?) सुखादिज्ञानवदिति वा प्रयोगः । तत्त्वमस्यादिवाक्यं वा स्वप्रतिपाद्यगोचरसाक्षात्कारजनकम्, स्वप्रकाशार्थोपदेशरूपत्वात्, स्वतोऽपरोक्षार्थविषयत्वाद्वा, 'संवित् स्वप्रकाशा', 'दशमस्त्वमसि' इत्यादिवाक्यवत् । अपरोक्षत्वं तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानवृत्ति, अपरोक्षज्ञाननिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वात् ज्ञानत्ववदिति । न चात्र परोक्षत्वं तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानवृत्ति, परोक्षनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वात्, ज्ञानत्ववदिति सत्प्रतिपक्षसाधनता, सिद्धसाधनात् । तेषामेव हि वाक्यानामसम्भावनाविपरीतसम्भावनाप्रतिबद्धचेतसि पुरुषे परोक्षज्ञानजनकत्वमिष्यते । पूर्वोक्तश्रुतिविरुद्धतया कालात्ययापदेशाच्च ।

न च वाच्यम्—अग्निहोत्रादिवाक्यजन्यज्ञानेष्वप्येवं प्रयोक्तुं शक्यमित्याभाससमानयोगक्षेमतेति, तत्र विपक्षे बाधविरहात् । न हि तत्र प्रामाण्यस्यानुपपत्तिः, अनुमानादिवदुपपत्तेः । नाप्यनुष्ठानस्य, परोक्षनिश्चयादपि तदुपपत्तेः । नापि फलस्य, तत एव तत्सिद्धेः । नापि च फलकामनायाः, फलसम्बन्धनिश्चयादेव तस्या अप्युपपत्तेः । अत एव पुरुषप्रवृत्तिरपि सङ्गच्छते । इह तु प्रागुक्तार्थानुपपत्तिरेव विपक्षे बाधिका स्यात् । अतो नाऽऽभासतुल्यतेति । एवं पूर्वेष्वपि प्रयोगेष्वाभासतुल्यत्वोद्धारो द्रष्टव्यः । अतो विपक्षे बाधकस्यैव प्रतिबन्धरहस्यत्वात् उक्तार्थे महाविद्याजातयश्च यथावगाहं प्रयोक्तव्याः । स्वपरपक्षसाधारण्यं हि महाविद्यानां स्वभावः । तत्रानुकूलतर्कसदसद्भावाभ्यामेकत्रार्थसिद्धिः, इतरत्रार्थासिद्धिरिति निर्णयः ।

ननु तर्कपराहता इमे हेतवः, शब्दस्य प्रत्यक्षान्तर्भावप्रसङ्गादिति चेत्—न, अप्रसङ्गात् । योगिमनसो बाह्यविषयप्रत्यक्षज्ञानजनकत्वेऽपि बाह्यप्रत्यक्षबहिर्भाववदुपपत्तेः । अथ चक्षुरादिपञ्चकान्यतमत्वं योगिमनोऽन्यत्वे सति बाह्यविषयापरोक्षप्रमितिकारणत्वं वा बाह्यप्रत्यक्षान्तर्भावे प्रयोजकमिष्येत, इहापि तर्हि स्वतोऽपरोक्षार्थब्रह्मात्मविषयशब्दान्यत्वे सति अपरोक्षप्रमितिकारणत्वं प्रत्यक्षान्तर्भावप्रयोजकमिति समः समाधिः । किञ्च प्रत्यक्षान्तर्भाव इति इन्द्रियान्तर्भावो वा, साक्षात्कारजनकवाक्यान्तर्भावो वा विवक्षितः स्यात् । पूर्वत्र मनसोऽपि बाह्यान्तर्भाववत् उपलम्भविरोधात् अशक्यः । उत्तरत्रेष्टप्रसङ्गता । ऐकराश्ये सिद्धे सति अवान्तरभेदाश्रयणाविरोधात् ॥ तदेव तु कथमिति चेत्, न, दशमस्त्वमसीत्यादौ तद्दर्शनस्य समर्थितत्वात् ॥ वाक्यस्यैवापरोक्षधीजनकत्वे मनननिदिध्यासनविध्यानर्थक्यम्, श्रुतवेदान्तानां संसारानुवृत्तिदर्शनविरोधश्चेति चेत्—न, प्रागुक्तप्रतिबन्धनिरसनद्वारेण तयो

अपरोक्षविषयकज्ञानत्वादिति युक्तम् । अपरोक्षं ब्रह्म सुखादि च, तज्ज्ञानत्वादिति । इदमेव स्वप्रकाशार्थज्ञानत्वादित्यप्युच्यते । कालात्ययापदेशात्=बाधरूपदोषात् । प्रतिबन्धरहस्यत्वात्=व्याप्तिस्थापकतमत्वात् । महाविद्येति । महाविद्यानुमानप्रकाराः सर्वार्थसिद्धिन्यायपरिशुद्ध्योर्दर्शिताः । महाविद्याविडम्बने विस्तरः । प्रकृते च विगीतं तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानं स्वस्वेतरोभयावृत्ति अपरोक्षनिष्ठधर्माधिकरणं प्रमेयत्वादित्येवं भाव्यम् । ननु भवतैव महाविद्याजातय इति प्रयोगेण महाविद्यानुमानानां जातिरूपानुमानत्वं सूच्यते । स्वव्याघातकत्वं हि जातिरूपदोपलक्षणम् । महाविद्यानुमानञ्च भवतेव मयाऽपि मदिष्टसाधनाय प्रयोक्तुं शक्यमिति तस्य जातित्वमेवेत्यत्राह स्वपरेति ।

श्रवणं प्रति फलोदयकार्यङ्गतया विधानोपपत्ते । ससारित्वोपलब्धेश्च प्रतिबन्धकत्वपुरुषविषयत्वात् ।

अतो बाधकापेतसानुग्राहकश्रुत्यादिसिद्ध तत्त्वमस्यादे साक्षात्कारजनकत्वमिति ॥

सिद्धान्तविस्तरः

अत्र ब्रूम —यत्तावदुक्त-केषुचिद्वाक्येष्वपरोक्षधीहेतुत्व दृश्यत इति, तत् नरविषाणाङ्कुरप्रसाधने खरविषाणाङ्कुरनिदर्शनमिति मन्यामहे । तथा हि—संवित् स्वप्रकाशेत्यत्र तावत् सामान्यत स्वपर समवेतत्रैकालिकसर्वसंवित्स्वप्रकाशत्व वाक्यार्थ । तादात्विकी तु तज्जन्या संविदेका तदानीं स्वप्रकाशा, तत्र न सर्वसंविदा स्वप्रकाशत्वमिदानीमपरोक्षम्, यतो वाक्यस्य तदापरोक्ष्यहेतुता स्यात् । न च सर्वसंविदैवयम, तस्य दूषयिष्यमाणत्वात् । तदैक्येऽपि तत्तदुपहिताकारेण परोक्षापरोक्षविभ गस्य दुरपह्नव त्वात् ॥ वाक्यजन्यसंवित्स्वरूपापरोक्ष्ये तावत् वाक्यमेव कारणम्, विषयप्रकाशांशकारण व्यतिरेकेण स्वप्रकाशांशे कारणान्तरानुपलम्भादिति चेत्—तर्हि सिद्धमनुमानादेर्वाक्यान्तराणामप्यपरोक्षधी- जनकत्वम्, तज्जन्यधियामपि स्वप्रकाशांशेऽपि तत्कारणकत्वात् ॥ सत्यम्, तथाऽपि संवित् स्वप्रकाशेत्यादिवाक्येषु विषयप्रकाशांश स्वप्रकाशांशश्चैक एवेति विशेष इति चेन्न, सामान्यविशेष विषयतया तद्भेदस्य दर्शितत्वात् । एवम्, 'दशमस्त्वमसि' इत्यादावपि यदि दशमत्व स्वात्मन पश्यत एवेद वाक्यमुक्तम्, तदा घटं पश्यत, 'अय घट' इतिवत् सिद्धानुवादपरमिद वाक्यं स्यात् । तथाच प्रत्यक्षानुवादितामात्रेण प्रत्यक्षताभ्रम, परोक्षविषयप्रयोग इवापरोक्षविषयप्रयोगेऽपि शब्दशक्तेस्तदवस्थत्वात्। यदा पुन अविदितस्वात्मदशमत्वं प्रति उच्येत, तदा तु दशमत्वांशे परोक्षत्व स्पष्टम् । उद्देश्यांशस्य तु प्रागेव दृष्टत्वात् विशिष्टेऽपि प्रत्यक्षताभ्रम, प्रतिपत्तिवैशिष्ट्यादित्यात् । न च तत्प्रत्यक्षत्वेनैव विशिष्टस्य प्रत्यक्षता, अय पर्वतो वह्निमानित्यनुमानेऽपि तत्प्रसङ्गात् । गुरुत्वादेरनीन्द्रियत्वभङ्गप्रसङ्गाच्च । एव क्षत्रियस्त्वमसीत्यादिष्वपि विकल्पोऽनुसन्धेय ।

यत्तु—प्रत्यक्षे विषये परोक्षप्रकाशव्याघात इति—तदप्यसत् । आपरोक्ष्यादे ज्ञानधर्मत्वे ज्ञानव्यक्तिभेदेन विषयैक्येऽपि परोक्षत्वापरोक्षत्वयोर्विरोधाभावात् । विषयधर्मत्वेऽपीन्द्रियेण तथाविधं ज्ञान जायताम्, लिङ्गशब्दादिना त्वन्यथाभूतमिति पुरुषभेद इव एकस्मिन् पुरुषेऽपि करणभेदेन च एकस्यैव वस्तुन प्रत्यक्षता परोक्षता च प्रागेव दर्शिता, विपरीतवासनाभूयस्त्वेऽपि करणशक्त्या तत्त्वज्ञानोदयस्योपपादनात् ॥ यदि प्रत्यक्षे विषये परोक्षप्रकाश स्यात्, तदा शुक्तित्वप्रकाशेऽपि रजतावसायाविरोधप्रसङ्ग इति चेत्—किं शुक्तौ चक्षुर्व्यापारान्वयव्यतिरेकानुविधायी रजतभ्रम परोक्ष येनैव ब्रवीषि । अथ पुन भ्रान्तिरेव प्रसञ्जनीया, तदा शुक्तित्वादिलक्षणविशेषदर्शस्य भ्रमोत्पत्तिप्रतिपक्ष

[सिद्धान्ते] एक एवेति । वाक्यजन्यसंविदोऽपि वाक्यघटकसंवित्पदद्योत्यत्वादिति भाव । तदवस्थत्वात्=दशमत्वप्रत्यक्षस्य कारणान्तरत सिद्धत्वेन शब्दस्य तत्कारणताया अकल्प्यत्वात् परोक्षैकहेतुत्वात् । येनैव ब्रवीषीति । सामग्रीबलात् परोक्षोत्पत्त्युपपादनावसरे अपरोक्षविषय- प्रस्तावो न युक्त इति भाव । भ्रान्तिरेव प्रसञ्जनीयेति । परोक्षत्वापरोक्षत्वविवेचनमन्तरेणेति शेष ।

तथा, विशेषाग्रहाख्यसहकारिविरहेण सामग्रीवैकल्याद्वा शुक्तौ रजतभ्रमानुदय । इह तु अप्रतिबद्ध परोक्षज्ञानसामग्रीसिद्धौ कथं तदनुत्पत्ति ? तथाविधा च तत्सामग्री प्रागेव दर्शिता । अङ्गीक्रियते च भवताऽपि श्रवणदशायाम् । अत एव एवंविधप्रसङ्गस्य निर्मूलता ।

किञ्च स्वानिष्टं प्रसञ्जकं परानिष्टं प्रसञ्जनीयमिति तु तर्कतत्त्वव्यवस्था । उक्तञ्च **श्रीपुण्डरीकाक्षाचार्यैः—**

"प्रसञ्जकं तु स्वानिष्टं परानिष्टं प्रसज्यते । विपर्यये पराभीष्टं स्वाभीष्टे पर्यवस्यति ॥

प्रसञ्जके तु स्वाभीष्टे स्वानिष्टे पर्यवस्यति । स्वाभीष्टस्य स्वसिद्धिः स्यात् परेष्टस्य प्रसञ्जने ॥" इति ।

उभयमप्यत्र विपरीतम् । स्वत प्रत्यक्षेऽपि ब्रह्मणि श्रवणदशाया वाक्यत. परोक्षज्ञानजननस्य भवदभिमतत्वात् ॥ मिथ्यैतदिति चेत्, पश्चात्तनप्रत्यक्षज्ञानजननमपि तथैवेति को विशेष· ? शुक्तौ रजतत्वस्येवाविरोधापादकं च मिथ्यात्वमिह स्मर्तुमर्हसि ।

श्लो — सत्यं विरोधाच्छुक्तित्व बाधकत्वेन कथ्यते । मिथ्याभूतं च रजतं बाध्यत्वेनाभिधीयते ॥

तेन मिथ्यैतदिति वचनं तवाविरोधापादक न भवति ॥ प्रसञ्जनीयं च क्वचिदसदिष्टम्, आप्तोपदेशादिभि शुक्तित्वप्रकाशेऽपि दुष्टेन्द्रियादिना कस्यचित् क्वचित् रजतावभासानुवृत्ते । अन्यथा भवता बाधितानुवृत्तेर्दृष्टान्तस्याप्यभावप्रसङ्गात् । तथा प्रत्यक्षसिद्धेऽपि शुक्तेस्तत्त्वे भ्रान्तविप्रलम्भकवाक्यादिभिरपि रजतधीरुदेत्येव । सा च परोक्षैव । शीघ्रं तु बाध्यमानतया केषाचित् तत्र तदनुत्पत्तिभ्रम. । किञ्च यदि प्रत्यक्षे विषये परोक्षप्रकाशो व्याहत, तदा पर्वतो वह्निमानित्यादिषु विशेषतोदृष्टानुमानेषु तथाविधार्थगोचरवाक्येषु च परोक्षप्रकाशो न स्यात् ॥ योग्यतामात्र तु तत्र, न तु तदानीं प्रत्यक्षतेति चेन्न; यस्यकस्यचिदारण्यक-योगीश्वरादेस्तद्दर्शनात् ॥ तथाऽपि नानुमातुस्तथेति चेत्; तर्ह्यत्रापि दशमस्त्वादेर्वाक्यश्रवणात् पूर्वमदर्शनात्र वाक्यतस्साक्षात्कारसम्भव । यत्पुन. (यदि पुन ?) स्वस्यैव द्रष्टुं योग्यतया अनन्तरं दर्शनाद्वा तत्र तत्सम्भव इष्येत, तर्हि सिद्धमनुमानादावपि तदुभयसम्भवात् तथात्वम् । यदा च अयं घट इति मन्यमान प्रत्येव कश्चित्, अयं घट इति ब्रूयात्, तदा तस्यापि प्रत्यक्षार्थविषयत्वाविशेषात् साक्षात्कारजनकत्वप्रसङ्ग ॥ इष्यत एवेदमपीति चेन्न; **स्वतोऽपरोक्षार्थविषयत्वादिति** हेतुविशेषण प्रयुञ्जानस्य तदनिष्टम् । इष्यता वा, तथाऽपि ज्योतिष्टोमादिवाक्यार्थस्यापि योगिप्रभृतीना प्रत्यक्षत्वस्याऽऽप्रयोरविगीतत्वात् तान् प्रति केनचिदविदितमाहात्म्येन तत्प्रयोगे तत साक्षात्कारसम्भवः स्यात् । तथाच सर्वमपि वाक्यं कस्यचित् साक्षात्कारकारणमिति स्थितौ, **केषांचिदेवे**ति व्यवस्थाभङ्ग ॥ अस्त्वेवमपि, किं

प्रसज्यत इति । परानिष्टमेव प्रसञ्जनीयमित्यर्थः । तत्र हेतुमाह विपर्यय इत्यादिना । उभयमप्यत्र विपरीतमिति । प्रत्यक्षे विषये परोक्षः प्रकाशः प्रसञ्जकः । स स्वेष्ट एव । प्रसञ्जनीयञ्च परेष्टम् । तदुभयमप्युपपादयति क्रमेण स्वत इत्यादिना, प्रसञ्जनीयञ्चेत्यादिना च । विशेषतोदृष्टेति । अनुमानं द्विविधं विशेषतोदृष्टं सामान्यतोदृष्टञ्चेति । अभिमतविशेषधर्मावच्छिन्नसाध्यनिरूपितव्याप्तिमत् प्रथमम् । यत् पुनरित्यत्र यदि पुनरिति शोध्यम् । तत्र = दशमस्त्वमसीत्यत्र दशमत्वं स्वस्यैव द्रष्टुं योग्यम्, अनन्तर तद्दर्शनं भवति चेति परोक्षत्वव्याघातसंभव इति यदीत्यर्थः । तथात्वं = परोक्षस्य व्याहतत्वं स्यात् ।

नश्छिन्नमिति चेत्, न, अनुमानादिष्वपि तत्प्रसङ्गस्योक्तत्वात्। तथाच त्वत्पक्षस्यादिवाक्यपरिशेषासिद्धि। तत्रश्चापशूद्रनयविरोधादिप्रसङ्ग। किञ्च विश्वस्यापि ज्ञाततयाऽज्ञाततया वा साक्षिवेद्यत्वस्य भवदभिमतत्वात् सर्वे प्रमाणे साक्षात्कारसमर्थ सुलभ एव। यदि च स्वतोऽपरोक्षार्थविषयमेव वाक्य तज्जनकमिति व्यवस्थाप्येत, तदा दशमस्त्वमसीत्यादिदृष्टान्तासिद्धि, यद्यपि त्वमशस्य स्वतोऽपरोक्षता, तथाऽपि संख्यादिविशिष्टाकारेण स्वतोऽपरोक्षत्वाभावात्। अन्यथा वाक्यश्रवणात्पूर्वमेव तद्विशिष्य प्रकाशप्रसङ्गात्। अतोऽनुमानस्येव वाक्यजातीयस्य कचिदपि साक्षात्कारहेतुत्वदर्शनस्यासिद्धे, अनुमाहकतर्काभावाच्च स्वाभिमतस्य कस्यचिद्वाक्यस्य तद्धेतुत्वकल्पन विरुद्धमेव। अत एव स्वतोऽपरोक्षार्थगोचरत्वलक्षणोपाधिरपि निरस्त।

यत्तु—निवर्त्यमिथ्यात्वानुपपत्त्या पारम्पर्येणापरोक्ष्य-तज्जनकविशेषयो परिशेष इति—तदप्यसिद्ध्यन्यथासिद्धिभ्यामाकम्प्यते। सत्यमेव हि संसारमुपासनप्रीणितेश्वरसङ्कल्पविशेषनिवर्त्यं साधयिष्याम। यत्तु—'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादिभिर्ज्ञानमात्रनिवर्त्यत्व सिद्धमिति, एतदपि वेदनज्ञानादिशब्दाना उपासनाख्यविशेषपर्यवसानस्य प्रागेव दर्शितत्वान्निरस्तम्। यदाहु —

"वेदन ध्यानविश्रान्तं ध्यानं श्रान्तं ध्रुवस्मृतौ। सा च दृष्टित्वमभ्येति दृष्टिर्भक्तित्वमृच्छति॥" इति।

मिथ्याभूतस्य ज्ञानमात्रनिवर्त्यत्व युक्तमित्येतच्च मिथ्याभूततया भवदभिमतस्य तिमिरादिदोषस्य प्रतिभटादेश्च भेषजशस्त्रादिनिवर्त्यत्वोदाहरणेन प्रागेव दत्तोत्तरम्। अस्तु च मिथ्यात्वे धीबाध्यत्वे युक्ति, न चात्र मिथ्यात्वम्।

श्लो— दृश्यत्वात् यदि मिथ्यात्व प्रपञ्चस्याभिधीयते। ब्रह्मणोऽपि च मिथ्यात्वं तत एवाभिधास्यते॥
ब्रह्मणो यदि दृश्यत्व व्यावहारिकमुच्यते। प्रपञ्चस्यापि दृश्यत्व तात्त्विकं किं त्वयेष्यते॥

अपि च संसारमिथ्यात्वेऽपि, 1 किं निवृत्तिशब्देन प्रतिभासमानमिथ्यार्थप्रध्वसनमभिप्रेत्य तदर्थमपरोक्षधीगवेषणम्, 2 उत तद्विषयज्ञानप्रध्वंसनम्, 3 आहोस्वित् तत्कारणोच्छेदम्, 4 अथवा तथाविधज्ञानान्तरानुत्पादम्, 5. उत तद्विपरीतविषयावगाहत्त्वविषयापहारम्, 6. यद्वा तद्विषयसत्यताध्यवसायशैथिल्यम्, 7 अथान्यदेव किंचिदसाम्प्रदायिकमिति।

नाद्य, कचिदपि मिथ्यार्थस्य प्रध्वसाभावात्,

श्लो— प्रध्वसो हि स्वरूपस्य प्रच्युति प्रतिपाद्यते। स्वरूपसत्यताऽभावे कस्य प्रच्युतिरुच्यते?॥

सत्यपि तस्मिन् तेन तदुच्छेदायोगात्। अन्यथा बाधकज्ञानात्पूर्वं सुषुप्ते द्रष्टरि पुरुषे शुक्तिरजताद्यवस्थितिप्रसङ्गात्। सविदधीनसत्ताकस्य तस्य तन्निवृत्तिरेव हि निवृत्ति। आहुश्च—"आरोपस्य निवृत्ति स्यात् आरोप(प्य?)स्यापि संक्षय। तस्य स्वरूपसत्यस्य का निवृत्तिर्हि कथ्यते॥" इति।

न द्वितीय; तस्य बाधकज्ञानाभावेऽपि बाधकज्ञानवदेव स्वरसवाहिविनाशहेतुबलादेवाऽऽशुतरविनाशित्वात्। अन्यथा अनुदितबाधकज्ञानस्य भ्रान्तस्य सुषुप्त्याद्यभावप्रसङ्गात्। तथाऽऽहु —

विरोधादिप्रसंग इति। तैरनुमानादिना साक्षात्कारसंपादनसंभवादिति भावः।

'न भ्रान्तिर्बाधकज्ञानात् नियमेन विनश्यति । न स्याद्धि भ्रान्तचित्तस्य सुषुप्तौ भ्रान्तिसंक्षय ॥'' इति ॥ यद्यपि उत्तरज्ञानमात्रमपि संस्कारादिवत् पूर्वज्ञाननिवर्तकमिष्यते, तथाऽपि यत्किञ्चिदविरुद्धविषयात् परोक्षज्ञानादपि पूर्वज्ञाननिवृत्त्युपपत्तौ विरुद्धविषयप्रत्यक्षज्ञानान्वेषण निष्फलम् ।

न च तृतीय , भ्रान्तिज्ञानकारणानुच्छेदे यथावस्थितप्रत्यक्षज्ञानानुदयात् । न ह्यङ्गुल्यवष्टम्भ तिमिरादिदोषेष्वनुवर्तमानेषु चन्द्रैकत्वसाक्षात्कारसम्भव । सम्भवे वा किं तदुच्छेदेन ॥ प्रत्यक्षानुवृत्त्यर्थं तदुच्छेद इति चेत् , न , तत्सामग्र्यनुवृत्तिमन्तरेण तदुच्छेदेऽपि तदसिद्धे , तस्या चानुवर्तमानाया तदवस्थानेऽपि विरोधाभावात् ॥ स्वाभाविकप्रत्यक्षप्रतिबन्धकतया तदुच्छेदकल्पनमिति चेत् , किमत्र स्वाभाविकत्वम् ? किं सामग्र्या सत्या स्वरसवाहित्वम् , उत नित्यस्वाभाविकत्वम् ? आद्ये प्रागपि कथ तदवस्थाने प्रत्यक्षोदय ? अन्योन्याश्रयणात् । द्वितीयेऽपि नित्यस्वाभाविकप्रत्यक्षस्य च किं नाम प्रति बन्धकम् ? अयमत्र सग्रहश्लोक —

श्लो— भ्रान्तिकारणसद्भावे प्रत्यक्षस्य ह्यसम्भव । सम्भवे निष्फलैव स्यात् तदुच्छेदस्य कल्पना ॥
स्वा(ना ?)नुवृत्त्यर्थमुच्छेद , सामग्र्यैवानुवर्तनात् । प्रतिबन्धनिवृत्त्यर्थमुच्छेदे प्रथम कथम् ॥
प्रत्यक्ष कारणोच्छेदे तदुच्छेदस्ततोऽपि चेत् । अन्योन्याश्रयण तु स्यात् प्रतिबन्धो न चात्मनि ॥ इति ॥

नापि चतुर्थ , प्रागभावस्यासाध्यत्वात् । तदनुवर्तनस्याप्यन्ततस्तत्प्रतियोगिकारणोच्छेदकोटि निक्षेपात , तस्य च निरस्तत्वात् ॥

न पञ्चमषष्ठौ , परोक्षादपि तत्सिद्धे । प्रत्यक्षमपि हि द्विचन्द्रादिज्ञानमनुवर्तमान परोक्षेण चन्द्रैकत्वानुमानादिना बाध्यते । तावतैव चन्द्रद्वित्वाध्यवसायशैथिल्य जायते । अन्यथा देहात्मभ्रमवता मनुमानेनाऽऽगमेन वा देहातिरिक्तात्मविस्रम्भो न स्यात् ॥ परोक्षबाधे भ्रमोऽनुवर्तेत इति चेन्न, तुल्यमेतदित्युक्तत्वात् ।

श्लो— सञ्जातेऽप्यपरोक्षेऽपि बाधे कारणसम्भवात् । अङ्गुल्याद्यैर्भव(वे ?)द्भ्रान्तिरुपष्टम्भनहेतुभि ॥

नापि सप्तम , तस्यासांव्यवहारिकत्वेनैतदर्थो[पायो]पदेशायोगात् , अन्वयव्यतिरेकागोचर त्वेनापरोक्षपक्षपातविरहाच्च ।

एव सामान्येनापरोक्षज्ञानानपेक्षाया कुतस्तत्कारणविशेषचिन्तेति अनुत्थानमेव शब्दजन्यप्रत्यक्षवादस्ये त्यभिप्रेत्य भाष्यकारैरिह न सरम्भ कृत — **''सत्यां सामग्र्यां ज्ञानानुत्पत्त्यनुपपत्तेः''** इत्यादिना । ''द्रष्टव्य '' इत्यादेर्दर्शनसमानाकारविधिपरत्वोक्तिश्चेदमपि दूषितमभूत । समन्वयाधिकरणपूर्वपक्षे तु

प्रतिबन्धो न चाऽऽत्मनीति । नित्यस्वाभाविकप्रत्यक्षं हि नाम आत्मैव । नित्यत्वे न च प्रतिबन्धसम्भावनेत्यर्थ । सञ्जातेऽपीति । अपरोक्षात्मकबाधज्ञाने सञ्जातेऽपि उपष्टम्भनहेतुभि अङ्गुल्यादिभि भ्रान्तिकारणोत्पत्त्या भ्रान्तिरपि भवेदित्यर्थ । सञ्जातेऽपीति अपिशब्दस्थाने द्वितीय अपिशब्द भ्रान्तिरित्यनेन योजनीय । यद्वा न केवल परोक्षे, अपरोक्षेऽपि बाधज्ञाने इति विशेषप्रदर्शनपरतया यथास्थितमेवास्तु । भवदित्यत्र भवेदिति पठनीयम् । इत्यादिनेति आदि =

परोक्षत्वेन दूषयिष्यति — "न च शब्द एव प्रत्यक्षज्ञान जनयतीति वक्तु युक्त ; तस्यानिन्द्रियत्वात्" इत्यादिना ।

अस्तु वा कथंचिदपरोक्ष्यपरिशेष । तथाऽपि प्रत्यक्पराङ्मुखत्वादिलक्षणविरुद्धव्याप्त्या इन्द्रियपरित्यागे तुल्यन्यायतया वाक्यस्यापि परित्यागप्रसङ्ग ॥ दर्शनादर्शनाभ्या विशेष इति चेन्न, तदसिद्धे ॥ तत्सन्देहेऽपि न विरुद्धव्याप्तिरिति चेन्न, इन्द्रियादिष्वपि प्रसङ्गात् । अथ सत्यामेव विरुद्धव्याप्तौ गत्यन्तराभावात् तदनादरेण वाक्यस्यापरोक्षधीहेतुत्व कल्प्येत, हन्त । तर्हि इन्द्रियादिष्वेव भक्तिरियं प्रयुज्यताम् । तथाच सिद्धे गत्यन्तरे किं वाक्येन ? अथ तु निर्णय —

श्लो — विरुद्धव्याप्तिसद्भावो(वे ?) वाक्यस्यापि तथा भवेत् । असद्भावो यदि भवेत्, सम एव द्वयोरपि ॥

दशमस्त्वमसीत्यादौ भवेत् वाक्यात् परोक्षधी । सामग्र्युत्थापनात्पश्चात् प्रत्यक्षादपरोक्षधी ॥

न च प्रत्यक्षादेरद्वैतगोचरत्वविरोध, तेषामपि त्वदभिमतकूटयुक्तिभिस्तत्त्वमस्यादेरिवाद्वैतगोचरत्वस्थापनस्य शक्यत्वात् ।

यत्तु — प्रत्यक्षस्य न परोक्षात्परिभव इति—तदपि ज्वालैक्यबाधकभेदानुमानादिदर्शनेन निरस्तमेव । यदपि ऐन्द्रियकप्रत्यक्षाच्छाब्दज प्रत्यक्षस्य प्राबल्यमुक्तम्, तदप्यसत्, एकदोषप्रसूतत्वादेर्दर्शयिष्यमाणत्वात् ।

श्लो — प्रत्यक्ष ब्रह्म गृह्णाति यदि च (स्यात् ?) ब्रह्मदृश्यता । अब्रह्मालम्बनत्वे तु कथ नु बलवत्तरम् ॥

यत्पुन अपरोक्षज्ञानस्य मोक्षहेतुत्व श्रुतिसिद्धमिति—तावन्मात्राभ्युपगमेऽपि न न काचित् क्षति ।

यत्तु शब्दादेव शब्दस्यापरोक्षधीहेतुत्व दर्शितम्, तदपि हास्यम्, अन्यपरत्वस्य आकुमारप्रसिद्ध । साक्षात्कारहेतोर्मनससहायतया दृढव्यवसायहेतुतामात्रेण वा तदुपपत्ते । यथाश्रुतग्रहणे चक्षुरादेरपि स्वीकर्तव्यत्वात् । "श्रुतिस्मृती तु विप्राणा नयने द्वे" इति हि श्रूयते । "वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्था" इत्यादिषु परोक्ष व्यवसायमात्रमेवोच्यते । यत्तु विज्ञानमिति विशेषणेन विशेषवत्त्व(विषयत्व)सिद्ध्या निश्चयहेतुत्वे सिद्धेऽपि सुशब्देन विशेषणादपरोक्षनिश्चयहेतुत्व सिद्धमिति, तदप्यत्यन्तपरिहास्यम्, अकम्पनीयव्यवसायविवक्षया सुशब्दप्रयोगात् ।

आरम्भ । इत्यारभ्येत्यर्थ । अस्य अभिप्रेत्येत्यत्रान्वय । प्रत्यक्पराङ्मुखत्वेति । 'पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भू तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् । कश्चित् धीर प्रत्यगात्मानमैक्षत् आवृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्' इति बहिर्विषयैकप्रवृत्तिकतया प्रत्यगर्थग्राहित्वमिन्द्रियसामान्यस्य । आदिना रूपादिप्रतिनियतविषयकत्व गृह्यते । तुल्यन्यायतयेति । यत्रयत्र ग्राह्यग्राहकत्वम्, तत्रतत्र परोक्षत्वमिति व्याप्ति । तथा सखण्डार्थविषयकत्वनियमोऽपि ग्राह्य । तथा= इन्द्रियाणामिव । प्रत्यक्षात्= इन्द्रियात् । एकदोषेति । अविद्यारूपदोषेत्यर्थ । दूषणान्तरमाह प्रत्यक्षमिति । यदि च प्रत्यक्षेण ब्रह्म गृह्येत, दृश्यता ब्रह्मण स्यात् । यदि न गृह्येत, तर्हि बाधकत्वस्यैवाप्रसक्ते बलवत्तरत्वविचार पुन इत्यर्थं । चक्षुरादेरिति । स्वाध्यायश्रुतिरित्यादिवाक्यस्य स्वार्थेऽपि प्राप्तत्वादिति भाव । अत्यन्तेति । अर्थसुनिश्चयानन्तरमेव संन्यासप्रतिपादकत्वान्न सुशब्द प्रत्यक्षपर इति भाव ।

'न भ्रान्तिर्बाधकज्ञानात् नियमेन विनश्यति । न स्याद्धि भ्रान्तचित्तस्य सुषुप्तौ भ्रान्तिसंक्षय ॥" इति ॥ यद्यपि उत्तरज्ञानमात्रमपि संस्कारादिवत् पूर्वज्ञाननिवर्तकमिष्यते, तथाऽपि यत्किञ्चिदविरुद्धविषयात् परोक्षज्ञानादपि पूर्वज्ञाननिवृत्त्युपपत्तौ विरुद्धविषयप्रत्यक्षज्ञानान्वेषणं निष्फलम् ।

न च तृतीय , भ्रान्तिज्ञानकारणानुच्छेदे यथावस्थितप्रत्यक्षज्ञानानुदयात् । न ह्यङ्गुल्यवष्टम्भतिमिरादिदोषेष्वनुवर्तमानेषु चन्द्रैकत्वसाक्षात्कारसम्भव । सम्भवे वा किं तदुच्छेदेन ॥ प्रत्यक्षानुवृत्त्यर्थं तदुच्छेद इति चेत्, न, तत्सामग्र्यनुवृत्तिमन्तरेण तदुच्छेदेऽपि तदसिद्धे, तस्या चानुवर्तमानाया तदवस्थानेऽपि विरोधाभावात् ॥ स्वाभाविकप्रत्यक्षप्रतिबन्धकतया तदुच्छेदकल्पनमिति चेत्, किमत्र स्वाभाविकत्वम् ? किं सामग्र्या सत्या स्वरसवाहित्वम्, उत नित्यस्वाभाविकत्वम् ? आद्ये प्रागपि कथं तदवस्थाने प्रत्यक्षोदय ? अन्योन्याश्रयणात् । द्वितीयेऽपि नित्यस्वाभाविकप्रत्यक्षस्य च किं नाम प्रतिबन्धकम् ? अयमत्र संग्रहश्लोक —

श्लो— भ्रान्तिकारणसद्भावे प्रत्यक्षस्य ह्यसम्भव । सम्भवे निष्फलैव स्यात् तदुच्छेदस्य कल्पना ॥
स्वा(ना ?)नुवृत्त्यर्थमुच्छेद , सामग्र्यैवानुवर्तनात् । प्रतिबन्धनिवृत्त्यर्थमुच्छेदे प्रथमं कथम् ॥
प्रत्यक्षकारणोच्छेदे तदुच्छेदस्ततोऽपि चेत् । अन्योन्याश्रयण तु स्यात् प्रतिबन्धो न चात्मनि ॥ इति ॥

नापि चतुर्थ , प्रागभावस्यासाध्यत्वात् । तदनुवर्तनस्याप्यन्ततस्तत्प्रतियोगिकारणोच्छेदकोटिनिक्षेपात्, तस्य च निरस्तत्वात् ॥

न पञ्चमषष्ठौ, परोक्षादपि तत्सिद्धे । प्रत्यक्षमपि हि द्विचन्द्रादिज्ञानमनुवर्तमानं परोक्षेण चन्द्रैकत्वानुमानादिना बाध्यते । तावतैव चन्द्रद्वित्वाध्यवसायशैथिल्यं जायते । अन्यथा देहात्मभ्रमवतामनुमानेनाऽऽगमेन वा देहातिरिक्तात्मविस्रम्भो न स्यात् ॥ परोक्षबाधे भ्रमोऽनुवर्तत इति चेन्न, तुल्यमेतदित्युक्तत्वात् ।

श्लो— सञ्जातेऽप्यपरोक्षेऽपि बाधे कारणसम्भवात् । अङ्गुल्याद्यैर्भव(वे ?)द्भ्रान्तिरुपष्टम्भनहेतुभि ॥

नापि सप्तम , तस्यासाव्यवहारिकत्वेनैतदर्थो[र्थयो]पदेशायोगात्, अन्वयव्यतिरेकागोचरत्वेनापरोक्षपक्षपातविरहाच्च ।

एवं सामान्येनापरोक्षज्ञानानपेक्षाया कुतस्तत्कारणविशेषचिन्तेति अनुत्थानमेव शब्दजन्यप्रत्यक्षवादस्येत्यभिप्रेत्य भाष्यकारैरिह न संरम्भ कृत — "सत्यां सामग्र्यां ज्ञानानुत्पत्त्यनुपपत्तेः" इत्यादिना । "द्रष्टव्य " इत्यादेर्दर्शनसमानाकारविधिपरत्वोक्तिश्चेदमपि दूषितमस्तु । समन्वयाधिकरणपूर्वपक्षे तु

प्रतिबन्धो न चाऽऽत्मनीति । नित्यस्वाभाविकप्रत्यक्षं हि नाम आत्मैव । नित्यत्वे न तस्य प्रतिबन्धसम्भावनेत्यर्थः । संजातेऽपीति । अपरोक्षात्मकबाधज्ञाने संजातेऽपि उपष्टम्भनहेतुभिः अङ्गुल्यादिभि भ्रान्तिकारणोत्परया भ्रान्तिरपि भवेदित्यर्थ । संजातेऽपीति अपिशब्दस्स्वरसात् द्वितीय अपिशब्द भ्रान्तिरित्यनेन योजनीयः । यद्वा न केवलं परोक्षे, अपरोक्षेऽपि बाधज्ञाने इति विशेषप्रदर्शकतया यथास्थितमेवास्तु । भवदित्यत्र भवेदिति पठनीयम् । इत्यादिनेति आदि =

परोक्षत्वेन दूषयिष्यति —"न च शब्द एव प्रत्यक्षज्ञानं जनयतीति वक्तुं युक्तं; तस्यानिन्द्रि-
यत्वात्" इत्यादिना ।

अस्तु वा कथंचिदापरोक्ष्यपरिशेष । तथाऽपि प्रत्यक्पराङ्मुखत्वादिलक्षणविरुद्धव्याप्तया इन्द्रिय
परित्यागे तुल्यन्यायतया वाक्यस्यापि परित्यागप्रसङ्ग ॥ दर्शनादर्शनाभ्यां विशेष इति चेन्न; तदसिद्धेः॥
तत्सन्देहेऽपि न विरुद्धव्याप्तिरिति चेन्न; इन्द्रियादिष्वपि प्रसङ्गात् । अथ सत्यामेव विरुद्धव्याप्तौ
गत्यन्तराभावात् तदनादरेण वाक्यस्यापरोक्षधीहेतुत्वं कल्प्येत, हन्त! तर्हि इन्द्रियादिष्वेव भक्तिरियं
प्रयुज्यताम् । तथाच सिद्धे गत्यन्तरे किं वाक्येन? अयं तु निर्णय.—

श्लो—विरुद्धव्याप्तिसद्भावो(वे?) वाक्यस्यापि तथा भवेत् । असद्भावो यदि भवेत्, सम एव द्वयोरपि ॥
दशमस्त्वमसीत्यादौ भवेत् वाक्यात् परोक्षधीः । सामग्र्युत्थापनात्पश्चात् प्रत्यक्षादपरोक्षधीः ॥

न च प्रत्यक्षादेरद्वैतगोचरत्वविरोध, तेषामपि स्वदभिमतकूटयुक्तिभिस्तत्त्वमस्यादेरिवाद्वैतगोचरत्व-
स्थापनस्य शक्यत्वात् ।

यत्तु — प्रत्यक्षस्य न परोक्षात्परिभव इति–तदपि ज्वालैक्यबाधकभेदानुमानादिदर्शनेन निरस्तमेव । यदपि
ऐन्द्रियकप्रत्यक्षाच्छाब्दजन्यप्रत्यक्षस्य प्राबल्यमुक्तम्, तदप्यसत्, एकदोषप्रसूतत्वादेर्दर्शयिष्यमाणत्वात् ।

श्लो— प्रत्यक्ष ब्रह्म गृह्णाति यदि च (स्यात् ?) ब्रह्मदृश्यता । अब्रह्मालम्बनत्वे तु कथं नु बलवत्तरम् ॥

यत्पुन अपरोक्षज्ञानस्य मोक्षहेतुत्व श्रुतिसिद्धमिति–तावन्मात्राभ्युपगमेऽपि न न. काचित् क्षतिः ।
यत्तु शब्दादेव शब्दस्यापरोक्षधीहेतुत्वं दर्शितम्, तदपि हास्यम्; अन्यपरत्वस्य आकुमारं
प्रसिद्धे । साक्षात्कारहेतोर्मनसस्सहायतया दृढव्यवसायहेतुतामात्रेण वा तदुपपत्ते । यथाश्रुतग्रहणे चक्षुरादेरपि
स्वीकर्तव्यत्वात् । "श्रुतिस्मृती तु विप्राणां नयने द्वे" इति हि श्रूयते । "वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः"
इत्यादिषु परोक्षव्यवसायमात्रमेवोच्यते । यत्तु विज्ञानमिति विशेषणेन विशेष्यत्व(विषयत्व)सिद्ध्या निश्चय
हेतुत्वे सिद्धेऽपि सुशब्देन विशेषणादपरोक्षनिश्चयहेतुत्व सिद्धमिति, तदप्यत्यन्तपरिहास्यम्; अकम्पनीय-
व्यवसायविवक्षया सुशब्दप्रयोगात् ।

आरम्भः । इत्यारभ्येत्यर्थः । अस्य अभिप्रेत्येत्यत्रान्वयः । प्रत्यक्पराङ्मुखत्वेति । 'पराञ्चि खानि
व्यतृणत् स्वयम्भूः तस्मात् पराङ् पश्यति नान्तरात्मन् । कश्चित् धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षत् आवृत्त-
चक्षुरमृतत्वमिच्छन्' इति बहिर्विषयैकप्रवृत्तिकतया प्रत्यगर्थाग्राहित्वमिन्द्रियसामान्यस्य । आदिना
रूपादिप्रतिनियतविषयकत्वं गृह्यते । तुल्यन्यायतयेति । यत्रयत्र वाक्यत्वम्, तत्रतत्र परोक्षजनक-
त्वमिति व्याप्तिः । तथा सखण्डार्थविषयकत्वनियमोऽपि ग्राह्यः । तथा=इन्द्रियाणामिव । प्रत्य-
क्षात्=इन्द्रियात् । एकदोषेति । अविद्यारूपदोषेत्यर्थः । दूषणान्तरमाह प्रत्यक्षमिति । यदि च
प्रत्यक्षेण ब्रह्म गृह्येत, दृश्यता ब्रह्मणः स्यात् । यदि न गृह्येत, तर्हि बाधकत्वस्यैवाप्रसक्तेः बलवत्तर-
त्वविचारः कुत इत्यर्थः । चक्षुरेवेति । स्वाध्यायश्चक्षुरित्यादिवाक्यस्य त्वयैवोपात्तत्वादिति भावः ।
अत्यन्तेति । अर्थसुनिश्चयानन्तरमेव संन्यास–यतित्वाद्युक्त्या न सुशब्दः प्रत्यक्षपर इति भावः ।

य पुन, "तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानत्वात्" इति प्रयोग, स तज्जन्यश्रावणज्ञ नेऽनैकान्तिक। अति प्रसङ्गश्च, वाक्यान्तरेष्वप्येवं प्रयोक्तुं शक्यत्वात्। परिहारस्य च समत्वात्। विषयजन्येषु च व्याप्ते सङ्कोचात्।

श्लो— न वाक्यजन्यता हेतु प्रत्यक्षत्वे तु, किं पुन। अर्थजन्यत्वमेव स्यात् तत्र सोपाधिकत्वयम्॥

वाक्यविषयप्रत्यक्षेऽपि वाक्यस्यैवार्थत्वादर्थजन्यत्वोपाधे साध्यव्यापकत्वाविरोध। यश्च स्वप्रकाशार्थोपदेशरूपत्वात्, स्वत प्रत्यक्षार्थविषयत्वाद्वेति, सोऽपि पूर्ववदेवानेकान्त। दृष्टान्तस्य च साध्यविकल त्व दर्शितमेवेति। प्रतिप्रयोगश्च—विगीत वाक्य न स्वार्थविषयप्रत्यक्षजानजनकम्, वाक्यत्वात् ज्योतिष्टोमादिवाक्यवत्। तथा विगीता धी न स्वविषये प्रत्यक्षा, वाक्यजन्यत्वे सति वाक्येतरविषयत्वात् स्वर्गयागादिसम्बन्धबुद्धिवत्। न चात्र श्रुतिविरुद्धतया कालात्ययापदेश, श्रुतेरन्यपरत्वस्थापनात्। न च दशमस्त्वमसीत्यादिवाक्येन तज्जन्यज्ञानेन वाऽनैकान्तिकता, तत्र साक्षात्कारप्रसङ्गस्यापि निषिद्धत्वात्। न च—पूर्वैरेव हेतुभि सप्रतिसाधनता, उपलम्भानुरोधेनानतिप्रसङ्गकव्याप्तिमूलतया प्रबलत्वात्, समत्वेऽपि प्रकरणसमत्वापादनदशायामन्योन्यप्रतिरोधस्येष्टत्वेन त प्रसङ्गानुपपत्तेश्च।

न च विपक्षे बाधकविरहादप्रयोजकता, अविशेषात्। शब्दान्तराणामपि प्रत्यक्षज्ञानजनकत्वस्य बाधकस्य च सत्त्वात्। न चाप्रत्यक्षार्थविषयतया तेषा तदनुत्पादकत्वमिति वाच्यम्, तथाऽपि अय घट, दशमोऽयमित्यादिवाक्याना तत्प्रसङ्गात्। न चेह भवताऽपि शब्दस्य साक्षात्कारहेतुत्वमिष्यते। इष्यता वा, तथाऽपि ज्योतिष्टोमादिवाक्याना तत्प्रसङ्गो दुर्वार। तत्रापि मनस्सहकृतशब्देनैव प्रत्यक्षज्ञान जायत इति साहसस्य सुशकत्वात्। तावतैव तेषा प्रत्यक्षार्थविषयत्वस्यापि सिद्धेरवान्तरविशेषानिर्धारणादिति। अस्तु वा विपक्षे बाधकाभाव। स तु पूर्वेषामपि समान इति। तथाऽपि प्रतिरोधमात्र सिद्धम्।

न त्वस्ति पूर्वेषा विपक्षे बाधक—आत्मविज्ञानस्य मोक्षसाधनत्वश्रुत्यन्यथानुपपत्ति। तथा हि—श्रुत्युपपत्तिभ्या वाक्यार्थज्ञानादेव मिथ्याभूतसंसारनिवृत्तिरिति स्थिते, प्रत्यक्षस्य भ्रमस्य परोक्षबाध्यत्वायोगेन प्रत्यक्षपरिशेषे, ब्रह्मणि च सकलकरणागोचरे, अनुमानादिषु च साक्षात्कारवैदेशिकेषु यदि

श्रावणज्ञाने = प्राथमिके शाब्दबोधे। सङ्कोचादिति। वाक्यजन्यज्ञानमपि द्विविधम्। विषयजन्य तदजन्यञ्च। तत्र प्रत्यक्षत्वरूपसाध्यनिरूपितव्याप्तिराद्यमात्रे। इदमेवोपपादयति श्लोकेन, किंपुनरिति। किंतु इत्यर्थ। प्रत्यक्षत्वे वाक्यजन्यत्व न प्रयोजकम् किंतु त्वदुक्तदृष्टान्तगत स्वविषयजन्यत्व यत्, तदेव। तथाच त्वदुक्तानुमाने विषयजन्यत्वमुपाधिरिति। पूर्ववदिति। प्राथमिकशाब्दबोधार्थप्रयुक्त तादृशवाक्यव्यक्तौ साध्याभावादिति भाव। स्वविषये इति। स्वांशे प्रत्यक्षत्वेऽपि स्वविषयांशे प्रत्यक्षत्व नेति। सम्बन्ध = साध्यसाधनभाव। श्रुतिविरुद्धतयेति। श्रुति 'तमस पार दर्शयति' इत्यादि। सप्रतिसाधनता = सप्रतिहेतुकता। सत्प्रतिपक्षितत्वमिति यावत्। उपलम्भेति। हेतुप्रतिहेत्वोरुभयो समबलत्वासम्भवात् कतरस्य प्राबल्यमिति विमर्शे प्रसिद्धपरोक्षहेतुत्वापत्तिरूपातिप्रसङ्गकरत्वात् त्वदनुमान दुर्बलम् अस्मदीय प्रबलमिति एतज्ज्ञातसाध्यनिर्णयेन एतेनैव वा तत्साध्यबाध। यावत् प्राबल्य नावधार्यते, तावत् प्रकरणसमत्वेन हेतुद्वय व्यवहार्यम्। तदा च रत्नकोशकारोक्तरीत्या साध्यतदभावसंदेह एवेति न त्वत्पक्षसिद्धिरित्यर्थ। प्रतिरोधमात्रमिति। उभयत्र विपक्षे बाधकरूपस्यानुकूलतर्कस्याभावचिन्ताया पूर्ववत् सत्प्रतिपक्षितत्वमेवेत्यर्थ। ननु प्रत्यक्षे विषयस्य कारणत्व मा

वाक्यादप्यपरोक्षज्ञानं न स्यात्, अपवर्गोऽपि न स्यादेवेति ॥ इदमपि दण्डघतमूदि-दर्वीकरनर्तनम्,
अस्याः परिपाटिकायाः आरम्भ एव निरस्तत्वात् ।

यः पुनरसावूहः, अपरोक्षत्वं तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानवृत्ति, अपरोक्षनिष्ठात्यन्ताभावाप्रति-
योगित्वात् ज्ञानत्ववदिति—अत्र तावत् वाक्यस्वरूपजन्यतद्विषयश्रावणसाक्षात्कारेण सिद्धसाधनता,
प्रत्यक्षज्ञानहेताविन्द्रियार्थसन्निकर्षे अर्थस्येन्द्रियस्य च तुल्यकक्ष्यत्वात् ॥ अथ पुन तत्त्वमस्यादिवाक्य-
जन्यतदर्थविषयज्ञानवृत्तीति साध्यं विशेष्येत, तथाऽपि परोक्षतद्वाक्यार्थानुभवसंस्कारसहकृतश्रवणजन्य-
तदर्थप्रतिपादकत्वविशिष्टवाक्यस्वरूपसाक्षात्कारेण सिद्धसाधनतैव । स हि प्रत्यभिज्ञात्मा विशेषणतया
अर्थम्, विशेष्यतया वाक्यं च विषयीकरोति ॥ अथ तदर्थैकविषयकज्ञानवृत्तीनि विशेषयसि, तथाऽपि
ब्रह्मेतरविषयत्वधर्मेण हेतोरनैकान्तिकता । तत् खलु सम्प्रतिपन्नेष्वपरोक्षेषु सर्वेष्वपि वर्तते, न पुनः
संशयत्वविपर्ययत्वचाक्षुषत्वादिवत् कुतश्चिदपरोक्षान्निवर्तते ; तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्ये तु ज्ञाने नैव वर्तते ॥
तत्त्वमस्यादिवाक्यव्यतिरिक्तजन्योऽपि ब्रह्मसाक्षात्कारोऽस्तीति चेत्, हन्त ! तर्हि वाक्यैकपरिशेषपवास
विस्मृतवानसि । तथासति वाक्यजन्यसाक्षात्कारकल्पनावैयर्थ्यं च, तत एव तत्कार्यसिद्धेः । यत्तु परोक्ष न
तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानवृत्तीति प्रत्यनुमाने सिद्धसाधनत्वमुक्तम्, तत्र यदि तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञाना-
भिन्यापीति प्रयुञ्जीत, तदा किं ब्रूयाः ॥ श्रुतिविरोधात् कालात्ययापदेशमेव ब्रूम इति चेत्—हन्त !
अद्यापि त्वया श्रुतिस्तपस्विनी कूटसाक्षिणी कल्प्यते । सा तु यथार्थवादिनी न किंचित् त्वदभिमतं ब्रवीति ।

यत्तु—अपरोक्षत्वं ज्योतिष्टोमादिवाक्यजन्यज्ञानवृत्तीति प्रतिपक्ष्यनुमाने विपक्षे बाधकाभावात्
वैषम्यमुक्तम् —तदत्रापि समानमेव । अर्थापत्ते कल्पकासिद्ध्यादिनिरस्तत्वात् ।

श्रावणप्रत्यक्षस्य न वाक्यजन्यत्वमिति शंकायामाह प्रत्यक्षज्ञानहेताविति ।
भूत् । अतो वाक्यविषयकश्रावणप्रत्यक्षस्य न वाक्यजन्यत्वमिति शंकायामाह प्रत्यक्षज्ञानहेताविति ।
एवं तर्हि इन्द्रियमपि कारणं मा भूत् । इन्द्रियसंनिकर्षाभावे अतीतानागतस्थलेषु प्रत्यक्षाभावात्
संनिकर्षस्य चेन्द्रियजन्यत्वात् इन्द्रियं करणमिति चेत्—केन सह संनिकर्षः । विषयेण सहेति चेत्,
तर्हि तस्य विषयजन्यत्वात् इन्द्रियवत् विषयोऽपि कारणमेव । अत एवातीतादिप्रत्यक्षाभाव इति भाव.।
परोक्षेति । वाक्यार्थविषयकशाब्दबोधे जाते एतदर्थप्रतिपादकमिदं वाक्यमिति परोक्षज्ञाने च सति,
तज्जनिते चाथ संस्कारे उद्बुद्धे वर्तमाने यत् श्रवणजन्यं=श्रोत्रेन्द्रियजन्यं तादृशवाक्यस्वरूपप्रत्यक्षं
तत्, सोऽयं देवदत्त इत्यादिप्रत्यक्षं संस्कारसहकारात् तत्तामिव, तदर्थप्रतिपादकत्वमपि विशेषणतया
विषयीकरोति । अनस्तदादाय सिद्धसाधनतेत्यर्थः। अस्तीति चेदिति । तथा च तस्मिन् ब्रह्मसाक्षात्कारे
ब्रह्मेतरविषयकत्वाभावात् अपरोक्षनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमेव ब्रह्मेतरविषयकत्वस्येति भावः ।
ब्रह्मेतरविषयत्वमित्येतत्स्थाने तत्त्वज्ञानान्यज्ञानत्वमपि सुवचमिति चण्डमारुते । एवमथानुमाने,
अपरोक्षत्व तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानावृत्ति, ज्ञानाकरणकज्ञानत्वरूपत्वादिति सत्प्रतिपक्षितत्वमपि
भाव्यम् । वाक्यजन्यार्थज्ञानस्य अनुमित्यादेरिव ज्ञानकरणकत्वनियमात् । एवं श्रुत्याऽपि वाक्यमिद-
मनुमानम्; 'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा, मनसा तु विशुद्धेन' इति श्रुतिर्हि नीरूपब्रह्मप्रत्यक्षं प्रति
करणत्वस्य यत्र क्वापि कस्य वेऽपि, न चक्षुषः नापि वाचस्तत्—तदभावकालेऽपि प्रत्यक्षोदयात् । मनो
मनस एवेति वाक्यजं प्रत्यक्षं निषेधति । अर्थान्तरस्य दुर्घचत्वादिति परमार्थभूषणे दूषणम् ।

परोक्षादपि ज्ञानात् प्रत्यक्षोपमर्दादेः प्रागेव समर्थितत्वात् । प्रत्यक्षापेक्षायामपि तत्त्वमस्यादिवाक्यव्यतिरिक्तजन्येनापि प्रत्यक्षेण बाधोपपत्तावन्यथासिद्धेः । अस्ति च योगिप्रत्यक्षमदृष्टविशेषसहकृतान्तःकरणजन्यम् आगमसमधिगम्यमास्तिकानाम् । श्रूयते हि **रामायणे**—"रहस्यं च प्रकाशं च यद्वृत्तं तस्य धीमतः । तत् सर्वं धर्मवीर्येण यथावत् संप्रपश्यति ॥" इति ॥ यत्तु **भाष्ये** दर्शनसमानाकारत्वमुच्यते, तत् मोक्षसाधनभूताया ध्रुवानुस्मृतेरेव; न पुनर्धर्मवीर्यफलभूतयोगिप्रत्यक्षं निषिध्यते, तस्यापि श्रुतत्वात् । त्वदभिमतस्य तु श्रुतत्वं प्रतिक्षिप्तमिति तस्यैवासम्भवः । यद्यपि योगिप्रत्यक्षं फलमात्रमित्यसम्मतम्, तथाऽपि तदधीनाया परिशेषासिद्धेरन्यथासिद्धेश्चोपन्यासो नानुपपन्नः । 'क्लृप्तकल्प्यविरोधे तु युक्तः क्लृप्तपरिग्रहः' इति न्यायात् । यदि च यत्किंचिद्विपक्षे बाधकमित्यभिमानमात्रेण परिगृह्यानुमिनोषि, तदा ज्योतिष्टोमादिवाक्येऽपि भवादृशः कोऽपि तथा तदभिमत्याऽनुमिनुयादेव ।

एवं सिद्धसाधनत्वानैकान्तिकत्वातिप्रसञ्जकत्वाऽऽभाससमानयोगक्षेमत्वान्यथासिद्धत्वादिदोषदूषितत्वादनुमानविशेषोत्प्रेक्षणमेव निपुणधियां सिषाधयिषितस्य प्रामाणिकत्वानुमिति(नुमति ?)मन्तर्गता सूचयति । अत एवास्मिन्नर्थे महाविद्यादिप्रयोगान्तरमनोरथोऽपि भग्नः । यत्तु—शब्दस्य प्रत्यक्षान्तर्भावप्रसङ्गे स्वतोऽपरोक्षब्रह्मात्मविषयशब्दान्यत्वे सति अपरोक्षप्रमितिकारणत्वं प्रत्यक्षान्तर्भावप्रयोजकमित्युक्तम्, तत् तत्त्वमस्यादेरपरोक्षधीजनकत्वे वक्तव्यम्; तत्तु नाद्यापि सिद्ध्यतीति तत्प्रसङ्गो दुर्वारः ।

तदेवं वाक्यजन्यसाक्षात्कार(रा ?)सिद्धे परिशेषात् त्वज्जन्यपरोक्षज्ञानेनैवाप्रतिबद्धसामग्रीसमुद्भवेन बाध इति स्थितौ श्रवणादिविधिनैरर्थक्यं प्रागुक्तं सुस्थितमेव । ततश्च श्रुतवेदान्तानां संसारानुवृत्तिदर्शनविरोधो दुर्वारः । बाधितानुवृत्तिस्तु बाधिता(5. वादे) । जीवन्मुक्तिं च विस्तरेण दूषयिष्यामः (81. वादे) । तदेवम् अनुमानाऽऽगमार्थापत्तीनां प्रतिक्षेपात्, प्रत्यक्षोपमानादेश्च तत्रासंभवात्, त्वयाऽप्यनङ्गीकृतत्वाच्च निष्प्रमाणतया तत्त्वमस्यादेः साक्षात्कारजनकत्ववचनं प्राचामाचार्यवन्दकानां प्रलोभनमात्रमित्युपरम्याम ॥

॥ इति शतदूषण्यां शब्दजन्यप्रत्यक्षभङ्गवादः सप्तमः ॥ ७ ॥

कल्पकासिद्धिमेवोपपादयति परोक्षादपीत्यादिना हेतुद्वयेन । फलमात्रम्=योगप्रभावजन्यसिद्ध्यन्तर्भूतम्; न तु मोक्षोपायः । न्यायादिति । अक्लृप्तकारणताकात् प्रत्यक्षोत्पत्तिकल्पनम्, तस्य मोक्षहेतुत्वकल्पनमिति किमर्थम् । योगजधर्मरूपक्लृप्तहेतुत एव मोक्षहेतुज्ञानोत्पत्तिसंभवादिति भावः । तदत्रापि समानमेवेति वाक्येन प्राक् तदीयानुमानेऽपि विपक्षे बाधकाभाव उक्तः । बाधकमस्तीत्यभिमानेऽप्याह यदि चेति । अनुमानविशेषेति । उक्तानामनुमानानां दूषितत्वात् अन्यत् किमप्यनुमानं त्वयेदानीमुत्प्रेक्ष्यते, न तु लक्ष्यते । अयं परिश्रमः अस्माकं यत् सिषाधयिषितं तत् प्रामाणिकमिति तव हृदये जायमानामनुमितिं सूचयतीत्यर्थः । अनुमितिमित्यत्र अनुमतिमिति वा पाठः । अत एव=अतिप्रसञ्जकत्व-आभाससमानयोगत्व-अप्रयोजकत्वादिसत्त्वादेव । साक्षात्कारसिद्धेरित्यत्र साक्षात्कारासिद्धेरिति युक्तम् । परिशेषात्=अगद्बाधकस्यान्यस्याभावात् । बाध इति । बाधस्त्वया वक्तव्य इत्यर्थः । प्राचामित्यनेन अद्वैतिष्वेव नवीनाः मुग्धाः आचार्य-तदनुयायिकृतप्रलोभनपात्रं नाभूवन्; जीवन्मुक्तेस्तैरेव दूषितत्वादिति भावः ॥ ७ ॥

—०—०—

॥ अथ साधनचतुष्टयपूर्ववृत्तत्वभङ्गवादः अष्टमः ॥ ८ ॥

--*

शास्त्रैक्ये विषयाद्यभेदनियते सङ्गत्यधीन(ने?)क्रमे
कर्माऽऽलोच्य तदङ्गिकामथ परां विद्यामुपादित्सुभिः ।
यस्तद्वेद्यतया स्वयंफलतयाऽप्यारोहति ज्ञेयतां
कुर्वीतैष विभुः श्रिया सह मम स्वान्तं निजान्तःपुरम् ॥

इह तावत् आनन्तर्यार्थे प्रचुरप्रसिद्धिकम् अथशब्दमादौ प्रयुञ्जानस्य सूत्रकारस्य तत्सम्भवे तदर्थतैवाभिमतेत्यङ्गीकार्यम् । तत्सम्भवश्च यदि नियतपूर्ववृत्तमसाधारणं तथात्वज्ञापने प्र(?)प्रयोजनं च किमपि स्यात्, तदा स्यात् । अन्यथा न स्यात्, यथा—'**अथ योगानुशासनम्**' इत्यादौ । न हि यदृच्छागतं यत्किञ्चिन्निमेषोन्मेषादिकं मक्षिकासंचारादिकं वा पूर्ववृत्ततयाऽत्र वक्तुं युज्यते, तस्य सर्वत्र सम्भवात्, *अभिधानप्रयोजनविरहाच्च । अत एव सर्वपुरुषव्यापार-साधारणापेक्षितभोजनादिपूर्ववृत्तत्वोक्तिरपि* निरस्ता, विशेषनियमाभावात् । अवधान-आत्ममनस्संयोगादिकमपि न विचारविशेषं प्रति विशेषहेतुः, सर्वशास्त्रसाधारण्यात् । सामग्री तु तथा स्यात् । तदुक्तिरपि यदि सामग्रीत्ववेषेण, तदपि सर्वकार्यसाधारण्यात् तदभिधाननैरर्थक्याच्च निरस्तम् । तेन सामग्रीविशेषविशेषकं विशेषकारणमेव वाच्यम् । अतः सप्रयोजनाभिधानासाधारणनियतपूर्ववृत्तवस्तुगवेषणे—

नित्यानित्यवस्तुविवेकादिसाधनचतुष्टयं पूर्ववृत्तम्, तस्यैव ब्रह्मजिज्ञासायां नियमेनापेक्षितत्वात्; तदुक्तेश्चाधिकारिविशेषप्रतिपादनार्थतया सप्रयोजनत्वाच्चेति यदुक्तम्, तत् परामृशामः ॥ तत्र—

(1) नित्यानित्यवस्तुविवेकस्तावत् कथंभूत इति । किम् 'इदं वस्तु नित्यम्, इदं वस्त्वनित्यम्' इत्येवमात्मा, उत 'नित्यानित्ययोर्वसतीति नित्यानित्यवस्तु, तच्च नित्यानित्ययोर्धर्मं, हेयत्वोपादेयत्वे इत्यर्थः.''—इति **वाचस्पति**कल्पितप्रकार इति ।

तत्र न प्रथमः, तस्य वेदान्तश्रवणात्पूर्वमसिद्धत्वात् । तत्रैव ह्यात्मादेर्नित्यत्वं वियदादेश्चानित्यत्वं विविच्यते । तथाचान्योन्याश्रयणम्—

श्लो—वेदान्तश्रवणे सिद्धे नित्यानित्यविवेकधीः । नित्यानित्यविवेकेन वेदान्तश्रवणं त्विति ॥

विषयादीति आदिपदेन फलपरिग्रहः । वेदार्थो विषय इति विषयैक्यवत् शास्त्रैकावसेयफलत्वेन सर्वैकीकारात् । स्थिरानल्पफललिप्सयैव कर्मविचारस्यापि कृततया कर्मणां मोक्षार्थतया च स्थिरफलमेव विचारप्रवृत्तिहेतुरिति सुवचत्वाच्च । उत्तरार्धेन एतद्वगतेश्च । एवं व्याख्येयवेदैक्यमपि आदिपदग्राह्यम् । संगत्यधीनक्रमे इत्येकपद्ये बहुव्रीहौ ऐक्यरूपान्यपदार्थान्वये क्लेशादर्शनात् 'संगत्यधीने क्रमे' इति व्यस्तपाठस्तर्क्यते । चण्डमारुते, 'क्रमे च सिद्धे सति' इति व्याख्यानाच्च । तद्वेद्यतया = विद्याविषयतया । इहतावदित्यारभ्य, 'विशेषकारणमेव वाच्यम्' इत्यन्तो ग्रन्थः अद्वैतिमुखेनोक्तोऽप्यस्माभिरपि स्वीकृतार्थक एव । अत एव तस्य प्राञ्चनम् । तस्मात् अत इत्यादिकं तदुक्तमेव निरसनीयम् । सप्रयोजनश्चेत्यत्र सकारो न स्यात् । अत एव = स्वप्रयत्नानधीनकायनिरसनरीत्यैव । तथा स्यादिति । स्वासाधारणकारणघटितत्वादिति भावः । तदपि सामग्रीत्ववेषेण तथात्वमपि ।

अथ यदि शास्त्रान्तरात् विवेक इति मन्यसे, तदा विपरीतविवेकापत्तिः । वियदादयो **वैशेषिकादिभिर्नित्या** एव परिगृह्यन्ते । आत्मादयश्च **सौगतादिभिरनित्या**, असङ्गो वा । अथादूरविप्रकृष्ट **सांख्य-योग**शीलनेन तद्विवेक इति चिन्तयसि, तर्हि तत्रैवाऽऽत्मानात्मविवेकसिद्धेः किं ब्रह्ममीमांसया ? अनन्यलभ्यं हि शास्त्रफलम् ॥ विशेषज्ञत्वर्थमिति चेन्न, निर्विशेषे तदयोगात् ॥ आत्माद्वैतसिद्ध्यर्थमिति चेन्न, स्वात्मनो नित्यनिर्लेपत्वादिव्यवसायमात्रेण समीहितसिद्धौ स्वव्यतिरिक्तात्मसदसद्भावचिन्तनस्य ध्वाङ्क्षदन्तपरीक्षायमाणत्वात् ॥ आत्मव्यतिरिक्तमिथ्यात्वावसायार्थमित्येतदपि तत एव दत्तोत्तरम् । तस्य सौगतसमयेऽपि सुलभत्वाच्च । उक्तं हि **योगाचारेण**, "अविभागोऽपि विर्त्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः । ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते ॥" इति ॥ अथ वेदविरुद्धतन्त्रत्वात् ततो न निश्चय इत्याशयः, तर्हि **सूत्रकारैरेव** तद्वन्निराकरिष्यमाणसाङ्ख्यादितन्त्रैरपि नाश्वसिहि । 'न हि तद्वा तादृग्वेति कश्चिद्विशेष' इति न्यायात् ॥ अविरुद्धांश स्वीकुर्म इति चेत्, कस्तर्हि **सौगतेषु** ते प्रद्वेषः ? तेष्वपि भवदुपजीव्या बहवोऽर्थराशयः सन्ति । कथं च, अयमर्थो न विरुद्धः, अयं तु विरुद्ध इति वेदान्तश्रवणात् पूर्वमवगच्छसि ? तथा च तत्राप्यन्योन्याश्रयणम् ॥ हितोपदेशिपित्रादिवचनविस्रम्भादिति चेत्, तर्हि तत एव नित्यानित्यवस्तुविवेकोऽपि सिध्यति, किं साङ्ख्यादिकपोलजलकणिकास्वादेन ? ॥ अस्त्वेवमपि, का नो हानिरिति चेत्, वेदान्तश्रवणहानिः । तदुपदेशमात्रेणास्तिकवत् समस्तार्थविस्रम्भोपपत्तेः । सर्वस्यापि विवेकस्य आत्मानात्मविवेकार्थतया तत्सिद्धौ ज्ञातव्यान्तरपरिशेषाभावात् । परिशेषे च निर्गुणत्वव्याघाताच्च ॥ ख्यातिलाभपूजार्थप्रवचनादिकौतुकात् स्वयं तत्परीक्षणमिति चेत्, हन्तैवं साधु शमादिसाधनसम्पत् सम्पादिता । कामक्रोधादेरेव वेदान्तश्रवणनिमित्तत्वेनोपादानात् । ख्यातिलाभार्थश्रवणे च नित्यानित्यवस्तुविवेकादेः कोपयोगः ?

अथ वैधत्वान्मीमांसाश्रवणस्य स्वयं विमर्श इति—तदपि न, अर्थनिश्चयसिद्ध्यर्थत्वात् विमर्शस्य । निश्चयो यद्युपदेशात् सिध्यति, किं वृथा प्रयासेन ? अन्यथा प्रदक्षिणनमस्कारादिवत् अदृष्टार्थत्वमेव स्यात् मीमांसाश्रवणस्य । न च मीमांसाश्रवणस्य वैधत्वमिति प्रागेव समर्थितम् । अस्तु च वैधत्वम्, तथाऽपि नित्यानित्यवस्तुविवेकस्यापि स्वेतिकर्तव्यताभूतमीमांसाधीनत्वं त्वैव विधिना स्वीकारात्, तथाविधस्य च तस्य **अविरोधलक्षणसाध्यत्वान्न** पूर्वत्वसिद्धिः ।

यदि च वैधं वेदान्तश्रवणमिच्छसि, तदा कर्ममीमांसाया कुतस्ते कोपः ? श्रूयते हि—'स्थाणुरयं भारवाहः (हारः) किलाभूत् अधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम्' इति । तेन कर्मभागश्रवणपूर्वकमेव ब्रह्मभागश्रवणमिति सिध्यति । न तावत् अनधीतवेदस्य वेदान्तश्रवणमुपपद्यते, अनधिकारात् । न चोपनिषन्मात्रा

अविभागोऽपि विर्त्यात्मेति । वित्तिर्ज्ञानम् । तदेव आत्मा वस्तुतस्सजातीयभेद विषयवेदितृभयरूपविजातीयभेदरहितोऽपीत्यर्थः । ग्राह्यं विषयः, ग्राहकः वेदिता । न हि तद्वेति । न्यायभाष्यवाक्यमेतत् । अविरुद्धांशमिति । साङ्ख्यादितन्त्रेष्विति शेषः ।

अविरोधलक्षणेति । अविरोधाध्यायेत्यर्थः । स च शारीरके द्वितीयः ।

ध्ययनं कस्यचित् शास्त्रार्थं, 'स्वाध्यायोऽध्येतव्य' इत्यखण्डग्रहणात्। तस्मादध्ययनविधिश्रवणाच्च। कृत्स्नाध्ययने च कृत्स्नार्थविचारमेव विधिः प्रयुङ्क्ते। तथाच ब्रह्मविचारात्पूर्वं पश्चाद्वा कर्मविचारोऽपि कर्तव्य एवेति पश्य। तथाच सति यदि साधनचतुष्टयसम्पत्तिपूर्वकमश्रूयन्त वेदान्ताः, कथमसौ पुनरनपेक्षित विरुद्धत्वाभिमतं कर्म जिज्ञासेतेति परिशेषात् कर्मविचारस्य पूर्वत्वसिद्धिः। यदा तु कर्म पूर्वं विचारितम्, तदा, 'परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायात्' इत्यादिश्रुतिसिद्धप्रकारेण ब्रह्मबुभुत्सा संभवतीत्यतोऽपि क्रमनियम इति कर्मविचारस्य पूर्ववृत्तत्वमवश्याश्रयणीयम्।

एवं रागप्राप्तश्रवणपक्षेऽपि क्रमसिद्धिः। रागोऽपि हि साङ्गाधीतसशिरस्कवेदस्याऽऽपातप्रतीतसर्ववेदभागार्थस्य कर्मब्रह्मभागयोरविशेषेण सातिशयनिरतिशयसमस्तपुरुषार्थप्रतीतौ उभयत्राप्यविशेषेण प्रवर्तनेक्रममपेक्षमाणः, स्वाध्यायाना सर्वेषा प्रायश कर्मोपक्रमत्वात् सारस्वताङ्गवत् मुख्यक्रमानुरोधेन स्वाध्यायैनिकर्त्तं यनामूत्रमीमासाक्रम प्रयुञ्जान, "काङ्क्षन्त कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवताः। क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा॥" इति न्यायेन त्रिवर्गे प्रथमप्राप्यत्वरूपमर्थक्रमञ्चापेक्षमाणः, "यज्ञेन दानेन" इत्यादिना यज्ञाद्यङ्गकोपासनविधौ यज्ञादिदृष्टान्तेषु यज्ञादिकल्पने च पदार्थभूतयज्ञादिस्वरूपाधिगमसाकाङ्क्षतया पूर्वमेव कर्मविचाराञ्चैव पश्यन्, ब्रह्मविद्याङ्गभूतकर्मसमृद्ध्यर्थतया ब्रह्मदृष्टिरूपतया च **शारीरके** मुख्यसङ्गत्योद्गीथविद्यादेश्च कर्माङ्गाश्रयतया तदाश्रयाङ्गकर्मपरिज्ञानज्येष्ठतामालोचयन् कर्मब्रह्ममीमांसयो क्रमेण पुरुषं प्रवर्तयति।

किंच प्रसङ्गचिन्तितत्त्वाद्यर्थस्य प्रकृते केनचिदुपयोगेन भवितव्यम्। तत्र यद्यपि विद्यारूपत्वाविशेषात् इहोद्गीथविद्यादीना प्रसङ्ग सम्भवति, तथाऽपि तच्चिन्तनस्यात्र क उपयोग॥ कर्मिणा तदनुष्ठानेन कर्मसादगुण्यार्थमिह चिन्तेति चेन्न, कर्मनिष्ठस्यात्र शास्त्रे त्वयाऽधिकाराभावकथनात्। अथ यदि कर्मवित् मध्ये समागत्य त्वोपयुक्तांशं कंचिच्चिन्तयत्विति मन्यसे, तदसत्, अनिरूपितब्रह्मस्वरूपस्य ब्रह्मदृष्टिरूपासु तासु चिन्तनानवकाशात्। तदाह—"**उद्गीथाद्युपासनानि कर्मसमृद्ध्यर्थान्यपि ब्रह्मदृष्टिरूपाणि ब्रह्मज्ञानापेक्षाणि**" इत्यादि। अथ स एव कर्मार्थं ब्रह्मापि चिन्तयेत्, तर्हि तत एवैकशास्त्र्यं तावत् सिद्धम्॥ प्रागुक्तनयेन क्रमश्च। गुणप्रधानभाववैपरीत्यमेव तु भवता साधितम्। ब्रह्मविदस्तु तच्चिन्तया (तच्चिन्तायाः?) कोपयोगस्त्वन्मते? कर्मविद्भ्यस्तदुपदेश उपयोग इति चेत्,

सारस्वताङ्गवदिति। प्रधानानुष्ठानक्रमानुरोधेनाङ्गानुष्ठानक्रम इत्यत्र मीमांसान्यायप्रदर्शनमिदम्। तत्र हि सरस्वतीदेवताकः सरस्वद्देवताकश्चेति उभौ यागौ सारस्वतौ। तयोरङ्गानामनुष्ठानं सारस्वतरूपमुख्ययागयोर्मध्ये प्रथमस्याङ्गं प्रथमम्, द्वितीयाङ्गं पश्चादित्युक्तमिति। षड्विधे क्रमनियामकप्रमाणे मुख्यक्रमविषये इदमुदाहरणम्। 'प्रयुञ्जानः', 'अपेक्षमाण', 'पश्यन्' इति रागविशेषणानि। रागिपुरुषनिष्ठापेक्षादर्शनयो. रागे आरोपेण व्यवहारोऽयम्, 'क्रिया कारकमाकाङ्क्षति' इत्यादिवत्। तदाश्रयाङ्गेति। विद्याश्रयोद्गीथाद्यङ्गेत्यर्थ। कर्मसमृद्ध्यर्थानीति। कर्मसमृद्धिः=कर्मणो वीर्यवत्तरत्वम्, कर्मफलप्रतिबन्धनिरास। गुणप्रधानभाववैपरीत्यमिति। कर्मण प्राधान्यं कृत्वा तदर्थं ब्रह्मविचारोके। सिद्धान्ते ब्रह्मोपासनशेषत्व कर्मणः। ब्रह्मविद इति। कर्मसमृद्ध्यर्थं ब्रह्मविचारे प्रवृत्तो यदि ब्रह्म विदितवान्, तस्य फलसंपत्त्या उद्गीथोपासनचिन्ता व्यर्थेत्यर्थ.। विविदिषार्थ-

तर्हि कर्मापि चिन्त्येत अविशेषात् । अथ विविदिषार्थकर्मसाद्गुण्यसिद्ध्यर्थमिति पश्यसि, तथाऽप्यनुपयोग एव, विविदिषाया जातायामेव श्रवणे प्रवृत्ते, तत्रापि पूर्ववत् परोपदेशार्थं वायोगात् । कर्मणा च वेदनाङ्गत्वस्य प्रागेव स्थापितत्वात् न विविदिषाङ्गकर्मसिद्धि ॥ ब्रह्मविद्याभ्य पृथक्करणमेव प्रयोजनमिति चेन्न, तस्यैकाधिकरणमात्रसाध्यत्वात् । तथाचात्र चिन्तनस्यादर्शनात्, प्रकारान्तरेरेव तु बहुशोऽत्र तासां चिन्तनात् । एवं कर्मविधिनिरूपणे ब्रह्मवेदनापेक्षणात् ब्रह्मनिरूपणे च कर्मवेदनस्यापेक्षत्वात् अन्यतर विदोऽशक्यनिरूपणासु उद्गीथविद्यासूभयविद एव चिन्तनावकाश इति फलितम् । **शारीरके** च ब्रह्मस्वरूपनिरूपणानन्तरमेव तच्चिन्तनं सूत्रितम् । तस्मादत्रैव साक्षात्सङ्गतस्य तच्चिन्तनस्य प्रधानोपयोगा पेक्षायामङ्गभूतकर्मसमृद्धिद्वारा अङ्गिनो वेदनस्य शीघ्रनिष्पादनं नाम महान् उपयोग । तदप्याह—
"तान्यपि कर्माण्यनभिसंहितफलानि ब्रह्मविद्योत्पादकानीति तस्मादुण्यापादकान्येतानि सुतरामिहैव सङ्गतानि" इति ॥

किंच, "अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत् । इष्टस्यार्थस्य संसिद्धौ को विद्वान् यत्नमाचरेत्" इति न्यायात् कर्ममात्रेण चेत् अमृतत्वं लभ्येत, क पुन कर्माङ्गकात् कर्मभमुचिताद्वा ज्ञानादमृतत्व लिप्सेतेत्येवदप्युक्तं प्रागेव । अतोऽपि कर्मण्येव प्राक्प्रवृत्ति । कर्मणि तु निरूपिते न्यायपरिश्रान्त चेतस्तया उत्तरोत्तरातिशयितकर्मविध नादिभि कर्मणामल्पास्थिरफलत्वमवसाय, तत्संवादकानि च, "परीक्ष्य लोकान्' इत्यादीनि वाक्यानि प्रागापातधीजनकान्यपि निरूपितसंवादात् यथाश्रुतार्थानि सामान्यतो निश्चित्य, अन तस्थिरफलस्य केवलकर्मभिरलभ्यतां मत्वा, प्राचीनकर्मोपस्कृतज्ञानसाध्यानं तस्थिरफलाऽऽपातप्रतीत्या प्रतिबन्धकरहितया सञ्जातमुमुक्षुत्सातिशयं शारीरकशास्त्रमारभेतेति स्थितमेतत् ॥

कथच नित्यानित्यवस्तुविवेकसिद्धये शास्त्रान्तरावकाश ? प्रागुपनयनात् कामचारवादभक्षितया यथोपलब्धमुमुक्षुभिरेर्बालस्य शास्त्रावतारशङ्काऽपि नास्ति । उपनीतस्य वेदाध्ययने नियुक्तत्वात् अधीतवेदस्यापि तदर्थविचारे विधिना रागेण वा प्रेरितत्वात् तयोश्च विंशतिलक्षणीश्रवणमन्तरेणानु परमात् । अक्रमप्रवृत्तास्तु न शास्त्राधिकारिण इति स्वीकुर्मः । अन्यथेदानीमेव(मिव?) अकृतव्रतस्य अनधि

कमत्यनेन किं स्वानुष्ठेयं कर्म विवक्षितम्, उत उपदेश्यपुरुषानुष्ठेयम्? उभयमपि न भवति। परार्थोपदेशेऽपि स परो विविदिषासंपत्त्यर्थं प्रवृत्त एव हि । अयश्च तं प्रति वक्ष्यति तव शीघ्र विविदिषासंपत्तये उपासनमुपदिशामीति। तथाच तदैव तस्य विविदिषा जातेति पूर्ववत्—पूर्वं स्वविषये उक्तरीत्या ज्ञेयमिति भाव ।

अर्के=समीपे। अर्क इति पाठे अर्कवृक्षक इत्यर्थं वदन्ति। तत्र मधुलाभे स समीपस्थो ग्राह्य । 'यदि मधु सविधे यातु चाद्रिं किमर्थम्' इत्यधिकरणसारावलि । अत्र अग्रे इत्येव पाठ । न्यायपरिश्रान्तेति। न्यायविषयसम्यग्विचारसम्पन्ननिर्णयेत्यथ । विधानादिभिरिति। यदि कर्म नात्यास्थिरफलकं स्यात्, उत्तरोत्तरातिशयितं कर्म न विधीयेत। एकस्यैव कर्मण पुनःपुनरा वृत्तिरपि न कथ्येत। अन्तवदेवास्य तत् भवति। 'यथेह कर्मचितो लोक क्षीयते, एवमेवामुत्र' इत्यादि न घटेत। नास्त्यकृत कृतेनेति निषेधश्च न स्यादिति भाव ।

गताङ्गस्य लिखितपठितस्वाध्यायस्यैव मीमांसाधिकारप्रसङ्गात्। **सौगतादीनाम**प्यस्मन्मतदूषणार्थिना ब्रह्मविचाराधिकारप्रसङ्गाच्च। अतो हेत्वन्तरान्नित्यानित्यवस्तुविवेकोऽयमाशामोदकायते। तेनान्यस्मात् तदसिद्धौ न तद्धतो ब्रह्मविचार, तेनैव तद्धतेन्(त्वन्?) तु मिथस्सश्रय पुनरुन्मज्जति। एतदभिप्रायेण **भाष्यम्—"नित्यानित्यवस्तुविवेकादयश्च मीमांसाश्रवणमन्तरेण न सपत्स्यन्ते"** इत्यादि।

एतेनैव द्वितीयोऽपि कल्पो दूषित इति **भाष्यकाराभि**प्राय। तथा हि—यदि नित्यानित्यौ पदार्थौ प्रमाणेन निश्चित्य तद्धते हेयोपादेयत्वे विविच्येते, तदा पूर्वोक्तमेवोत्तरम्, चक्रकापत्ते। अथ नित्यमस्ति चेत्, तदुपादेयम्, अनित्य चेत्, अनुपादेयमित्येवमात्मा विवेक–तदपि मन्दम्, अपुरुषार्थत्वे अनुपादेयत्वात्, अनित्यस्यापि पुरुषार्थनायामुपादेयत्वात्। अत एव ह्यनित्यस्वरूपस्य मोक्षसाधनस्य अनित्यस्याप्यनुष्ठानम्। अथ पुरुषार्थेषु नित्यमस्ति चेत्, तदेवोपादेयमिति विवेक—एवंविधसशयात्मकविवेकस्तु शास्त्रान्तरे कर्मविचारेऽपि प्रवर्तयितुमलमिति नासाधारण्यम्। तत्रापि हि, "अपाम सोममृता अभूम", "अक्षय्यँ ह वै चातुर्मास्ययाजिन सुकृत भवति" इति नित्यफलापातप्रतीत्या सशय उपपद्यते॥ वस्तुतस्तत्र नित्यफल नास्तीति चेत्, किमत? अधिकुर्वाणस्य तदनिश्चयात्॥ आप्तवाक्यादेवाऽऽदौ निश्चिनोतीति चेत्, तर्हि तत्रापि तत एव नित्यमस्तीति निश्चिनुयादिति, "नित्यमस्ति चेत्" इत्येवरूपप्रयुक्तनिबन्धनानुपपत्ते (रि ?)। तथा निश्चये च प्रागेवोत्तरम्। यदि नित्यमस्तीति सामान्यतो विस्रम्भ तर्हि इद नित्यम्, इदमनित्यमिति विविच्योपदिष्टेऽपि शक्य विश्वसितुम्। तथाच वृथा वेदान्तवाक्यविचार इति।

(2) या च शमदमादिसाधनसम्पत्, सा किं श्रवणौपयिकतादात्विकावधानरूपा विवक्षिता, उत "शान्तो दान्त" इत्याद्युक्तजितेन्द्रियत्वरूपेति। पूर्वस्यास्तावत् हेतुत्वमिच्छाम, तस्या सर्वग्रन्थश्रवणसाधारण्यात् 'नासौ वेदान्तश्रवणे विशेष' इति नात्र तद्विवक्षा युक्ता। सांख्यादिश्राविणो(श्रवणे)ऽपि हि तादृग्विधतादात्विकशान्त्यादिसम्पत् युक्तैव॥ द्वितीया तु न श्रवण प्रति साधनम्, 'शान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षु समाहितो भूत्वाऽऽत्मन्येवाऽऽत्मान पश्येत्' इति दर्शनसाधनतया तच्छ्रुते। न च तद्दर्शने श्रवणफलमिति दर्शनसाधनभूतश्रवणाङ्गत्व शमादीनामिति वक्तु युक्तम्, श्रुतहानाश्रुतकल्पनादिदोषप्रसङ्गात्। अविधेयज्ञानव द-शब्दजन्यप्रत्यक्षयोश्च निरस्तत्वात् (4, 7 वादयो)। एषा च शमादीना ब्रह्मविद्याङ्गत्वेनोपादेयत्व **साधनलक्षणे शमदमाधिकरणे**ऽवगन्तव्यम्। अत एते शमादय कथ शारीरकश्रवणात्पूर्वमुपात्ता स्यु? अयमत्र संग्रह —

श्लो—शान्त्यादयो विधास्यन्ते विद्याङ्गत्वेन सयुना। शास्त्रारम्भे कथ तेषामुपयोगस्त्वयोच्यते॥

इद चोक्त भाष्ये; **"नित्यानित्यवस्तुविवेकादयश्च"** इति **आदिशब्देन** समग्रहात्। तथा शमादीना साधनत्वावगते कर्ममीमांसापेक्षतया कर्मविचारपूर्ववृत्तत्वस्य दुस्त्यजत्वमप्युक्तम्—**"एषां साधनत्व च विनियोगावसेयम्। विनियोगश्च श्रुतिलिङ्गादिभ्य। स च तार्तीय"** इति। यद्यपि शारीरकमीमांसायामेवापेक्षिता श्रुतिलिङ्गादयोऽपि व्युत्पादयितु शक्यन्ते, तथाऽपि सगति

द्वितीयोऽपि कल्प.=नित्यानित्ययोर्वैसतीति नित्यानित्यवस्तु इति वाचस्पतिकल्प'।

विशेषात् सामान्यतस्तृतीयाध्याय एव तद्व्युत्पादनं प्राप्तमिति सिद्धोपयोगमात्रमत्र कर्तव्यम्, न पुनस्तद्व्युत्पादने प्रयतितव्यम् ।

इदं च तार्तीयश्रुत्यादिसापेक्षत्वाभिधानं प्रदर्शनार्थम्, कथं वेदप्रामाण्यस्थापनमन्तरेण तदर्थभूत ब्रह्मविचारोऽपि स्यात्? तत्प्रामाण्यं च प्रथमाध्यायसाध्यम् । कथं च सामान्यतः शास्त्राणां शास्त्रार्थानां वा द्वैतीयभेदाभावे दुरनुष्ठानतादुःस्थं प्रामाण्यं प्रतिष्ठितं भवेत्? कथं वा विद्याख्येषु शास्त्रार्थविशेषेषु भेदाभेदचिन्तावकाशः? तेन शब्दान्तराद्यो द्वैतीया विशेषतश्चिन्त्या । तार्तीयोपयोगस्तु दर्शितस्थलान्तरे भाव्य, श्रुतिलिङ्गादेस्सर्वत्रापेक्षणात् । उद्गीथविद्यादेः क्रत्वर्थत्वपुरुषार्थत्वादिविमर्शस्तु तौर्यप्रयुक्तिसापेक्ष । षोढाविभक्त-पाञ्चमिकक्रमप्रमाणापेक्षिणी च अर्चिराद्यातिवाहिकगणपौर्वापर्यव्यवस्था । कर्तृलक्षणन्यायोपजीविनी च ब्रह्मविद्याधिकारवर्णाश्रमादिधर्मविशेषस्थापना । एवम्, "तेषामेकैक एव तावान् यावानसौ पूर्वः" इत्यादिष्वप्यतिदेशादिसापेक्षत्वमनुसन्धेयम् । 'सूत्रकारोऽपि तदुक्तमित्यादिना कर्ममीमांसायां सामान्यन्यायान् पृथक्सिद्धानुदाहरति" इति भवद्भिरपि व्याख्यातमेव । न चायं शारीरके वक्तव्यमेव तन्द्रालुतया परोपजीवनेन दर्शयतीति वाच्यम्, तत्र तत्रैव तत्सङ्गते स्थापितत्वात् । न च प्रसिद्धेऽर्थे स्वयमेव वेदप्रामाण्यादिकं विचारयाम, किं जैमिनीयेनेति वाच्यम्, तथाऽपि कर्मविचार पूर्ववृत्तत्वस्य दुष्प्रतिक्षेपत्वात् । तत्र विचारसागरे परिप्लवमानानां यदि जैमिनिना कर्णधारायितम्, स एष क्षम्यतामपराधः । एवं च लोकोत्तरप्रज्ञेन भवता बादरायणीयमपि नादरणीयम्, अविशेषात् । न चायं क्रमनियमोऽर्थस्वभावादापतन् जैमिनीयो बादरायणीयो वा, येन तत्राभ्यसूयिष्यसि । अतः कार्त्स्न्येन कर्ममीमांसासापेक्षत्वप्रदर्शनार्थमेव शमादिसाधनत्वावगतेस्तार्तीयापेक्षामापणम् ।

(3-4) यद्यपि इहामुत्रफलभोगविरागमुमुक्षुत्वे पूर्ववृत्तत्वेन **भाषिते** (यद्यपि इहामुत्रफलभोगविरागो मुमुक्षुत्वं चेत्युभयं नियतपूर्ववृत्तमसाधारणं सप्रयोजनाभिधानं चेत्यभ्युपगच्छाम, तथोक्तं **भाष्ये**-), **'अधिगतात्पास्थिरफलकेवलकर्मज्ञानतया सञ्जातमोक्षाभिलाषस्य अनन्तस्थिरफलब्रह्मजिज्ञासा ह्यनन्तरभाविनी**ति-तथाऽपि पुरुषप्रवृत्तिक्रमविशेषसूचनस्वारस्यात्, कर्मविचारपूर्ववृत्तत्वोक्त्यैव तयोरप्यर्थ लब्धत्वात्, अनन्तस्थिरफलतया प्रथममापातप्रतीतकर्माख्यप्रतिबन्धकनिवृत्तिसूचनेन निर्विघ्नतब्रह्मविचारारम्भद्योतनात्, यज्ञादिवाक्यार्थापेक्षितपदार्थनिश्चयवत्त्वव्यञ्जनात् यथावस्थितब्रह्मतदुपासनादितत्त्वावगमहेतुभूतन्यायकलापशीलनोद्भेदात् अपवर्गोपायभूतोपासनापेक्षिताभिसंहितफलसहकारिवर्गस्वरूपनिश्चयाशोपजीवनाभिप्रायाच्च कर्मविचारस्यैव पूर्ववृत्तत्वोक्तिः प्रयोजनवत्तामेतीति तामेवाद्रियामहे । अव्यवहित

प्रदर्शनार्थमिति । उपलक्षणमन्यस्यापीति यावत् । समन्ध्यायार्थज्ञानसापेक्षतां व्युत्पादयति कथमित्यादिना । द्वैतीयेति । मीमांसाद्वितीयाध्यायोक्तशब्दान्तरादिप्रमाणमूलकविद्याभेदेत्यर्थः । शब्दान्तरादिप्रमाणेन भक्तियोगरूपविद्याविधायकशास्त्राणां तदर्थभूतविद्यानाञ्च भेदाभावे सर्वस्यापि समुच्चित्यानुष्ठेयतया सर्वगुणोपसंहारायोगात् ब्रह्मोपासनानुष्ठानासंभवेन शास्त्रप्रामाण्यं दुरनुष्ठानतया दुस्स्थमेव भवेत् । भेदसिद्धावेव प्रतिष्ठितं भवतीति । शास्त्रभेदोक्तिर्गुरुमतमादृत्य । तौर्यप्रयुक्तीति । तुर्याध्यायोक्तप्रयोज्यप्रयोजकभावेत्यर्थः । कर्णधार =नौनेता ।

पूर्ववृत्ततया वक्तव्यमिति चेत्, तर्हि मुमुक्षुत्वमेकमेव त्वयाऽपि वक्तव्यम् ॥ तदर्थतया पूर्वेषामुक्तिरिति चेत्—तुल्यम्। प्रयोजनाधिकार मिथस्संश्रयाद्यभावश्च विशेष।

एतेन तापत्रयाभिहतिपूर्ववृत्तत्ववादिनोऽपि प्रत्युक्ताः, तापत्रयाभिहतिमात्रस्य मन्त्रौषधिनीतिशास्त्रादिप्रवृत्तिसाधारण्यात्। दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णापर्यन्ततायास्तु तस्याः कर्मविचारसापेक्षत्वस्थापनात्। तथोक्तं सांख्यैरपि, 'दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदुपघातके हेतौ। दृष्टे साऽपार्था चेत्–नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥ दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धि (द्धि) क्षयातिशययुक्तः' इति। एवं कर्मपरीक्षोपबृंहितैव सा भाष्येऽप्युक्ता, '**तापत्रयातुरैरमृतत्वाय स एव जिज्ञास्यः**' इति। श्रुतिश्च, 'परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायात्' इत्यादिका।

अत, 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यत्र न साधनचतुष्टयायानन्तर्यं **सूत्रकृदभिप्रेतम्**, अपि तु कर्मविचारानन्तर्यमेव। तथा च वृत्तिकारः—'**वृत्तात् कर्माधिगमादनन्तरं ब्रह्मविविदिषा**' इति। अयं च पक्षो **भास्करैरप्यङ्गीकृतः**। **निरीश्वरमीमांसकैरपि**, 'क्रत्वर्थपुरुषार्थ निःशेषवेदार्थविज्ञानाय मीमासारम्भ' इति वदद्भिः कर्मोपक्रमं शास्त्रमर्थतो ब्रह्मविचारशिरस्कमित्यभ्युपगन्तव्यमेव। न च द्वादशाध्यायमात्रे शास्त्रं पर्यवसितम्, **शबरस्वामिप्रमृतिभिः सङ्कर्षकाण्डा**शस्त्रसूत्रोपादानात्। 'शास्त्रान्तत्वादुपनिषद्भागचिन्ता' इति पक्षस्य च त्वदीयैः(यैश्च ?) **कैश्चित् परिग्रहात्**' इति ॥

॥ इति शतदूषण्यां साधनचतुष्टयपूर्ववृत्तत्वभङ्गवादः अष्टमः ॥ ८ ॥

॥ अथ कथानधिकारवादः नवमः ॥ ९ ॥

हयग्रीवसुधासिन्धुहर्षहेपारवोर्मयः। जयन्ति वादवेलान्तक्षिप्तबाह्यकुदृष्टयः ॥

तापत्रयेति। इमे यादवप्रकाशीयाः। दृष्टे इति। लोक एव दुःखहेतुनिवारणस्य नानाविधस्य दृष्टत्वात्। जिज्ञासा व्यर्थत्यर्थः। नैकान्तात्यन्ततोऽभावादिति। उपायान्तरैः तापत्रयनिवृत्तिरेकान्ततः नियमेन न भवति। अत्यन्ततः=सर्वदा सर्वथा च स न भवति। तादृशतापत्रयाभावः सत्त्वपुरुषविवेकादेवेत्यर्थः। शास्त्रान्तरत्वादिति अशुद्धम्। शास्त्रान्तत्वादिति पाठः। अन्तः=अन्तिमभागः ॥

९ श्रीभाष्ये लघुसिद्धान्ते तत्तत्सूक्तिभागानां कर्तव्यं विवरणमासीत्। महापूर्वपक्षस्य परपक्षरूपत्वात् तन्निरासस्थलं एव वक्तव्यमस्तीति पूर्वपक्षभागं विसृज्य महासिद्धान्तारम्भप्रथमवाक्येन सूचितमर्थं कथानधिकारवादेन विशदयति हयग्रीवेति। हयग्रीवः एवामृतोदधिः। तस्य निगमजलधिवेलापूर्णचन्द्रयतीन्द्रादिसदाचार्यदर्शनजन्यो यो हर्षः, तदधीनहेषारवपरम्परारूपा ऊर्मयो जयन्ति। तत्कार्यं प्रकृतमाह वादेति। बाह्येषु कुदृष्टिषु च प्रमाणादिसद्भाववादिनो वादाधिकारिणः; अनुमानप्रमाणापलापिनश्चार्वाकाः, प्रमाणमिथ्यात्ववादिनः प्रकटाः प्रच्छन्नाश्च बौद्धा वादानधिकारिणः। उभयेऽपि वादवेलान्ते क्षिप्यन्ते। सिन्धौ अवगाहितुकामा हि तीरमासाद्य तीर्थेऽवतीर्यावगाहन्ते। अस्य सुधासिन्धोः वादः एव तीरम्। तत्त्वज्ञानार्थगुरुशिष्यादिकृतवादमूलकमेव हि भगवत्सिन्धौ अवगाहनं शक्यम्। तत्र वादाधिकारिणो बाह्यादयो वादं विधाय पराजयमुपाय वादवेलावसाने क्षिप्यन्ते। अनधिकारिणस्तु वादवेलायाः अन्तः=अवसानम्—अभावो यत्र, तत्र

विस्तरेण कुदृष्टिमतमनुभाष्य, 'तदिदम्' इत्यादिना, 'न्यायानुगृहीतवाक्यप्रत्यक्षादिसकलप्रमाणवृत्तयाथात्म्यविद्भिरनादरणीयम्' इत्यन्तेन शिष्यान् प्रत्युपदिशतो भाष्यकारस्याय भाव, सौगतानामिव प्रच्छन्नसौगतानामपि कथायामनधिकार इति । वेदार्थसंग्रहे च स्पष्टमाह, 'सर्वशून्यवादिन, ब्रह्मव्यतिरिक्तसर्ववस्तुमिथ्यात्ववादिनश्च स्वपक्षस्थापकप्रमाणपारमार्थ्यानभ्युपगमात् अभियुक्तैर्वादानधिकार एव प्रतिपादित, "अधिकारोऽनुपायत्वान्न वादे शून्यवादिन" इति । अयमाशय —

श्लो—यदि प्रपञ्चमिथ्यात्ववादी वादाधिकारिताम् । भजेत्, माध्यमिकस्यापि भवेत् वादाधिकारिता ॥

तथाच ब्रह्मतत्त्व ते निर्गुण निष्प्रमाणकम् । कथ मध्यमबौद्धस्य विवादैर्नापलप्यते ॥

एतच्च विस्तरादुपपादयाम । तत्र यत् तावत् खण्डितम्—कथकयो प्रमाणादिसत्ताभ्युपगम कस्य हेतो ? किं तत्सत्ताभ्युपगमसाहित्यनियतस्य व्यवहारस्यान्यथा प्रवर्तयितुमशक्यत्वात्, उत तद्व्यवहारं प्रति तस्य हेतुत्वात, [आहो ?] लोकव्यवहारसिद्धत्वात्, तदनभ्युपगमस्य कथाफलातिप्रसञ्जकत्वाद्वा ?

देशे—वादात् बहिरेव क्षिप्यन्ते । वादतीरमपि यथा नासादयेयु, तथा हेषाघोषस्तेषा हृदयानि विदार्य दूर एव संस्थापयति । हयग्रीवहेषारूप सदाचार्यै शिष्येभ्य क्रियमाण बाह्यकुदृष्टिमतदोषोपन्यास दूरत एव स्थित्वा श्रुत्वा निवर्तन्ते ते इति भाव ।

अनुभाष्य=स्वभाष्ये अनूद्य यद्वा तत्रतत्र तैर्बहुभिर्विप्रकीर्णमेवोक्त सर्वमुचितक्रमकल्पनया भाषित्वा । अस्मिन् कथानधिकारवादे व्याख्यातृगतिविषये ग्रन्थपातविषये चास्माभि परमार्थभूषणे प्रतिपादितमशेषमेवात्र सञ्जिघृक्षाम । वादे स्वकीयानामधिकारस्थापनार्थं चार्वाकमाध्यमिकानामप्यधिकार स्वीकृत्य खण्डनखण्डखाद्यादिषु यदुक्तम्, त खण्डनमत्र कथानधिकारवादे । "तत्र यत् तावत् खण्डितम्" इति खण्डनखाद्योक्तस्यार्थतोऽनुवादारम्भ । सपूर्णमनूद्य तन्निरसनेन स्वमतमण्डनमत्र वादे आचार्यैर्विस्तृतम् । परन्तु तात्पर्यचन्द्रिकाद्याचार्यग्रन्थान्तरेषु तत्रतत्रेव, अत्रापि ग्रन्थपात आपतित । तद्वत्वे श्रीभगवद्यामुनाचार्यविरचितेश्वरसिद्धिरिव कथानधिकारवादोऽय पूर्वपक्षांशेऽप्यपूर्ण एवोपलभ्यते । चण्डमारुतादौ तु स्थितमात्रेणापि कार्यनिर्वाहार्थं वाक्यार्थवर्णने क्लेश उह्यते । अस्वरसवेदितयैव नृसिंहराजीये चण्डमारुतानुरोधेन स्वरूपव्याक्रियैव निराक्रियेति पूर्वमुक्त्वा, 'केचित्तु अत्र सिद्धान्तग्रन्थपातमाहु' इत्युक्तम् । पूर्वपक्षानुवादोऽप्यन्ते नष्ट इति ज्ञेयम् । तालकोशेषु च केषुचित् उपलभ्यमानपर्यन्त विलिख्य वादान्तरेष्विव, 'इति शतदूषण्या ' इति समाप्तिवाक्यमविलिख्य ग्रन्थपातसूचनाय उपलम्भे सति लेखनसौकर्याय च, तत्र तालपत्रे शिष्ट भागमधिकृत्य तालमनक्षर संरक्ष्य तदुपयन्त्रप्रकाशभङ्गादमारभ्य इतोऽस्तीत्यतो भ्रष्टग्रन्थालाभ प्राञ्च प्रदर्शितवन्त सन्तीति स्वीकर्तव्यम् । तदत्र, 'तत्र यत् तावत् खण्डितम्' इत्यारभ्यस्यानुवादस्यासमाप्तत्वात्, यदित्यस्य प्रतिसंबन्धितच्छब्दनिर्देशपुरस्सर तत्र दोषोपन्याससस्य कार्यत्वाच्च उपरितनग्रन्थभ्रंशसंप्रदाय एव सामञ्जस ।

न प्रथम , तमन्तरेण तत्तीर्थकरैस्तदनुसारिभिश्च व्यवहारस्य प्रवर्त्यमानत्वात् । अन्यथा भवत तन्निरासप्रयासानुपपत्ते ॥ साधनबाधनक्षमो व्यवहार प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमसाहित्यनियत इति तमन्तरेण तत्क्षमत्व न स्यादिति चेन्न , साधनबाधनक्षमत्व प्रति सद्वचनाभासलक्षणयोगित्वस्यैव प्रयोजकत्वात् । सत्त्वाद्यभ्युपगमे सत्यपि आभासे तदक्षमत्वस्य सर्वसमते । असद्भावये चाऽऽभासत्वस्य दुरुपपादत्वात् । सत्तानभ्युपगममात्रेणाऽऽभासत्वोक्तौ सत्ताभ्युपगमेन सव्यवहार एवाऽऽभास इति विपरिवर्तप्रसङ्गात् । [अस्ति च] सत्ताभ्युपगमे सत्यपि असिद्धविरुद्धादेराभासत्वम्। ननु प्रमाणादिसत्ताभ्युपगमाभावे व्यवहारस्यैव धर्मिणोऽसिद्धौ तस्य कथमाभासत्वसाधनम् , कथ वा सद्वचनाभासलक्षणयोगित्वादिप्रयोजकावधारणामुखेन दूषणदूष्यादिव्यवस्थापनम् , सर्वेषा स्थापनबाधनाना प्रमाणाधीनत्वात् ॥ मैवम् , सत्ताभ्युपगममात्रेण (मन्तरेण?) प्रसिद्धिसिद्धैः प्रमाणादिभिरस्माक व्यवहारोपपत्ते । उक्तञ्च इष्टसिद्धिकारैः,'सत्य प्रसिद्धिरस्ति, अत एव व्यवहराम , किंतु नास्या मूल पश्याम ' इति । यथाप्रमाणादीनि सद्रूपाणि स्वीकुर्वता भवता, 'प्रमाण साधकम् , न तदाभास ' इत्यादि व्यवह्रियते, तथा व्यवहारिभिरेव सर्वै प्रमाणादिसत्त्वचिन्तायामुदासीनै कथा प्रवर्त्यतामिति ब्रूमो वा दिशाम । यदि चैव नानुमन्यसे, तिष्ठाऽस्त्वयाऽस्माखारोपिते सत्तानभ्युपगमपक्षे । तथाऽपि मा प्रति त्वदुक्तमाश्रयासिद्ध्यादिदूषण दुर्वचम् । दूषण हीदं कथाया प्रवृत्तस्यैव वाच्यम् , न पुनराहरतो विहरतो वा । सा च कथा कयाऽपि मर्यादया प्रवर्तनीया । तत्र वादिप्रतिवादिभ्या सत्त्वाभ्युपगमे तादृक्पर्यनुयोगानवकाश । उभाभ्यामसत्त्वाभ्युपगमे परस्येव स्वस्यापि प्रसङ्ग । एकेन सत्त्वम् इतरेण चासत्त्वमभ्युपगम्य प्रवर्तितायामिद दूषणमुच्यते चेत् , तद्वदेव कथान्तरस्यापि प्रसक्तिरनिवार्या , कथानियमस्य चोभयाभ्युपगमप्रकारानुरोधित्वात् । अन्यथा कस्य [चित् ?] स्वेच्छया त्वदुक्तेऽपि, वाङ्मात्रेणापि दूषणप्रसङ्गेन जयपराजयव्यवस्थाभङ्गप्रसङ्गात् । यथैकस्तस्या कथाया प्रमाणादिसत्त्वमिच्छति, तस्यैवैषा नियमभरयन्त्रणा ॥ अथोभाभ्यामपि प्रमाणादिसत्त्वाभ्युप

न प्रथम इति । प्रमाणादिसत्त्वानभ्युपगमे व्यवहारस्य प्रवर्तयितुमशक्यत्वमिति नेत्यर्थ । तत्तीर्थकरैरिति । चार्वाकसौगतमतनिष्ठैरित्यर्थ । मायावादिनोऽपि मेलयन्ताम् । अन्यथा = प्रवर्त्यमानत्वाभावे । सद्वचनाभासलक्षणयोगित्वस्य = सत्त्वाभावेऽपि सद्वचनत्वेन प्रतीयमानत्वमात्रस्य । आभासे = दुष्टहेतौ । आभासत्वस्य = दुष्टत्वस्य । विपरिवर्तेति । सत्त्वानभ्युपगमे दुष्टत्वमितिवत् सत्त्वाभ्युपगमे दुष्टत्वमिति किं न स्यात् । तथा न दृष्टमिति चेत्—दृष्टमित्याह अस्तिचेति । चण्डमारुते दृश्यत इति शेषपूरणात् अस्तिचेति पद न तद्दृष्टकोशे इति ज्ञायते । सत्त्वाभ्युपगमाप्रयोजकत्व शक्यते नन्विति । परिहरति मैवमिति । सत्ताभ्युपगममात्रेणेति । सत्त्वतदभ्युपगमोभयसाहित्य नापेक्षितम् , किंतु सत्त्वेन प्रतीयमानत्वमात्रमपेक्षितमिति भाव । सत्ताभ्युपगममन्तरेणेति पाठो वा । सत्त्वानभ्युपगमेनैव निर्वाहमप्याह यदि चैवमिति । कथायामिति । कथाप्रवृत्त प्रति वाच्यम् न त्वाहारविहारादिप्रवृत्त प्रतीत्यर्थ । तत्रेति । पक्षेष्वित्यर्थ । अह कथाया प्रवृत्त इति द वा त्वया दूषणमुद्भाव्यते कीदृशमर्यादा कथा सा । तत्रोभाभ्या सत्त्वस्याभ्युपगमो वा, असत्त्वस्याभ्युपगमो वा, एकेन सत्त्वस्यान्येनासत्त्वस्य चाभ्युपगमो वा, आहोस्वित् सत्त्वाद्यभ्युपगमविषये द्वयोरौदासीन्येन स्थितिर्वेति चिन्त्यमभिप्रेत्याऽऽह वादीत्यादि । तृतीयपक्षस्यानुचितत्वमेवोपपादयति कथानियमस्य-

गमौदासीन्येन व्यवहारनियमे समयं बद्ध्वा प्रारब्धायां कथायां दूषणमिदमुच्यते, तदा स्वाभ्युपगमविरोध एव त्वयैवाऽऽपादितः स्यात् ॥

अथ दुर्वैतण्डिकेन कथां बद्ध्वा तस्यैव दूषणं न न ब्रूम. ; अपितु शिष्यादीन् प्रति तस्य कथानधिकारं दर्शयाम इति चेन्न ; [शिष्यादीन् प्रत्यपि चार्वाकसौगतमायावादिनामयं दोष इति वक्तव्यम् ; स च दोषो निग्रहस्थानात्मा तस्य कथाप्रवेशाप्रवेशयोः (कथाऽप्रवेशे) न तद्बाधक्षम ; न च कथामन्तरेण निग्रह ।

नापि द्वितीयः ; सत्ताभ्युपगममन्तरेणापि प्रमाणादीनां व्यवहारहेतुत्वस्य माध्यमिकादिषु प्रदर्शितत्वात् । अथ व्यवहारहेतुत्वादेव प्रमाणादीनां सत्त्वम्, असतोऽभ्युपगमायोगादित्युच्यते, तदपि न ; अस्याप्यर्थस्य कयाऽपि नियमस्थित्या प्रवर्तिता कथामन्तरेण दु साधत्वात् । ततश्च सिद्धा सत्ताभ्युपगमात्पूर्वं कथाप्रवृत्तिः । न च साऽपि नियमस्थितिः सत्ताभ्युपगमगर्भेति वाच्यम् ; तत्त्वावधारण परपराजयौपयिकोभयसंभावितव्यवहारनियमसमयबन्धमात्रेण समीहितसिद्धे । न च समयबन्धेऽपि सत्ताभ्युपगमगन्धः ; प्रमाणतर्काभ्यां व्यवहर्तव्यम्, परस्परं प्रतिज्ञाहान्याद्यन्यतमनिग्रहस्थानं प्रदर्शनीयम्, तद्व्युत्पादने तद्वतो भङ्गो व्यवहर्तव्य, अन्यथा तद्व्युत्पादनासमर्थस्य अ[न्य]भग्नस्तु जेतेति व्यवहर्तव्यः, (त्पादनासमर्थ भग्नः, अन्यस्तु जेतेति व्यवहर्तव्य ?) प्रामाणिकतया प्रतीतः पक्ष तत्त्वमिति व्यवहर्तव्य इत्येवमादिस्वरूपे नियमबन्धेऽपि सत्ताभ्युपगमप्रसङ्गाभावात् । न च, 'समयबन्धेऽपि हेतुर्वाच्यः, स च कथाप्रवृत्तिमन्तरेण न वक्तुं शक्यः' इति सत्ताभ्युपगमहेतुत्वाभिधानविषयप्रत्यवस्थानप्रतिबन्धवतारः ; तत्त्वनिर्णयविजयमूलत्वेन लोकसिद्धस्याविचारितरमणीयस्य व्यवहारनियमस्य हेतुमन्तरेण वादिभ्यां द्वाभ्यामपि स्वेच्छयैव ग्रहणात् । न चैवं प्रमाणमूलत्वाभावेन विचार-तद्विषय-तत्फलविप्लवप्रसङ्ग, अनादि

चेत्यादिना, भग्यन्त्वणेत्यन्तेन । तथाच असत्त्वाभ्युपगन्तुरेव प्रतिवादित्वेन स्वीकृतत्वात् तं प्रति आश्रयासिद्ध्यादिदूषणं नोद्भाव्यमिति भावः । प्रवेशाप्रवेशयोरिति पाठे कथाप्रवेशे कृते प्रतिज्ञादौ प्रयुज्यमाने तत्प्रयोगाशक्यत्वं कथम् । अप्रवेशे च कुत्र दोषोद्भावनमित्यर्थः ।

द्वितीयः=प्रमाणादेर्व्यवहारं प्रति हेतुत्वात् सत्त्वाभ्युपगम इति पक्षः । अभ्युपगमे सिद्धे कथं तदपलाप इति शंकते अथेति । तद्वतः=निग्रहस्थानवतः । न च समयबन्धेऽपि हेतुरिति । समयबन्ध इत्यारभ्य अवतार इत्यन्तेनोक्तस्य न चेति निषेधः । तत्र तत्त्वनिर्णयेत्यादिना हेतुरुच्यते । अतो नात्र चण्डमारुतोक्तस्याध्याहारस्य प्रसक्तिः । अयमर्थः—पूर्वं प्रमाणस्य स्वव्यवहारहेतुत्वं सत्ताभ्युपगमनियतमिति सिद्धान्त्युक्तौ त्वया, 'साऽप्युक्तिः कथाप्रवर्तनपूर्वमेवेति यथा सा कथा सत्ताभ्युपगमं विना, तथैव सर्वा भवत्विति यथोक्तं समनन्तरमेव, तथा, 'त्वया समयबन्धः स्वीकृतः, तत्र हेतुर्वाच्यः' इति सिद्धान्तिना पृष्टे, एवंप्रश्नोऽपि कथाप्रवर्तनपूर्वमेव कार्यः, तथाच समयबन्धहेतुवचनविषयकथाप्रवृत्तिरिव सर्वा भवत्विति त्वया वक्तव्यं भवेत् । एवञ्च समयबन्धसिद्धेः प्राक् तत्कथाप्रवृत्तिवत् सर्वाऽपीति समयबन्ध एव न सिध्येदिति सिद्धान्ती पृच्छेदिति । तन्निरासे हेतुरुपरि । हेतुर्वक्तव्य इति प्रश्न एव नोत्तिष्ठति ; हेतुमन्तरेण व्यवहारनियमस्यानुभूयमानत्वादित्यर्थः ।

अनादीति । खण्डनखण्डखाद्ये, "अविद्यमानादिपारम्पर्यगतस्य लोकव्युत्पत्तिगृहीतसंवादस्य च तस्यान्यथाभावासंभाव्यतालक्षणस्वतस्सिद्धिपरिशुद्धत्वात्" इति पंक्तिर्दृश्यते । अत्र अनादीति

पारम्पर्यागतस्य लोकव्युत्पत्तिसंवादिनस्तस्यासभवान्यथाभावाभावरूपस्तत्शुद्धिसिद्धत्वात्। न च प्रमाणादि सत्ताऽपि स्वेच्छयैवाङ्गीकार्या, व्यवहारनियममात्रेणैवान्वयव्यतिरेकवता निरपेक्षेण कथाप्रवृत्ति तत्फलोपपत्तौ तादृशेतरनिरर्थकसत्ताभ्युपगमायोगात्।

नापि तृतीय, लोकव्यवहार इति प्रामाणिकव्यवहारविवक्षाया तस्य विचारप्रवृत्तिमन्तरेण दुर्निरूपतया तदर्थमेव पूर्ववत् नियमस्य गवेषणात्, पामरादिव्यवहारविवक्षाया निर्मूलव्यवहारशरण्यस्य ते शरीरात्मत्वादयोऽपि स्वीकर्तव्याः स्यु॥ पश्चात्तनबाधात् तत्परित्यागश्चेत्, प्रमाणादिसत्ताऽपि सामान्यतो विशेषतश्चास्मदुक्ताभिर्युक्तिभिर्बाध्यमाना परित्याज्या। अथ बाधाभावात् तत्परिग्रह, तथाऽपि न लोकव्यवहारस्य तत्परिग्राहकता। बाधाभावविचारे च पुनर्नियमान्वेषणावतार।

नापि चतुर्थं, प्रमाणादिसत्तामभ्युपगच्छता त्वयेव तत्सत्त्वासत्त्वानुसरणोदासीनेन मयाऽपि तथा विधस्यैव व्यवहारनियमस्यावलम्बनात्। तस्य च मां प्रति फलातिप्रसञ्जकत्वे त्वां प्रत्यपि तुल्यप्रसङ्गस्स्यात्। यथा चाभ्यवहारादिव्यापारेष्वपि सत्तामनिच्छता **माध्यमिकादीनां** तत्फलनियम, तथाऽत्रापि।

ननु व्यवहारनियमसमवबन्ध एव सत्ताभ्युपगमोऽनुप्रविष्ट। व्यवहारोऽपि हि क्रिया। सा च निष्पादनात्मिका, तच्चासतस्सद्रूपतापादनम्, प्रमाणादिभिर्व्यवहर्तव्यमित्यत्र प्रमाणादे करणत्व नियमान्तर्गतम्। तच्च कारणत्वविशेष। कारणत्व तु नियतपूर्वकालसत्त्वम्। दूषणसत्त्वे भङ्ग [इति?] साधनाङ्गभूतव्याप्त्यादिसत्त्वे च तद्विषयस्तत्त्वमिति च नियम्यते। अतो व्यवहारनियमसमवबन्धादावेव व्यवहारक्रिया-तत्कारण-दूषण-साधनाङ्गादे सत्त्व कण्ठोक्तमिति कथं सत्तामनभ्युपगम्य कथारम्भ इति॥

मैवम्, एभिरपि सत्तानभ्युपगमबाधकै कथाया प्रवृत्तायामेव सत्ताभ्युपगमस्य प्रसाधनीयत्वात्, ततश्च पूर्वोक्तबाधाया दुस्तरत्वात्॥* [अत्र ग्रन्थपातः॥]

॥ इति शतदूषण्या कथानधिकारवाद नवम ॥ ९॥

--*

प्रयोक्तव्ये अविद्यमानादीति लेखन ग्रन्थकर्तुर्वैककारिव्यवसाभाव्यादिति तद्व्याख्यानैव स साधु समानित। इद शब्द इवार्थेऽपि वक्तव्ये भाव्यम्। ईदृशक्लिष्टसरण्युपेक्षणेन चाऽऽचार्यै सरसमर्थतोऽनुवाद क्रियते। अत्र खण्डनग्रन्थवाक्ये उत्तरभागोऽप्यशुद्ध। शुद्धस्तु, 'असभवान्यथाभावाभावलक्षणस्वतश्शुद्धिसिद्धत्वात्'' इति शतदूषणीसूक्त्यनुरूप कश्चिद् भवितुमर्हति। शरीरात्म चेति। शरीरमेवात्मेति पक्षेत्यर्थ। असदुक्ताभिरिति। खण्डनखण्डकारोक्ताभिरित्यर्थ। अस्य सर्वस्य तदुक्तानुवादरूपत्वात् अस्मत्पदेन खण्डनकारग्रहणम्।

* अथात्र वादे लुप्तांशसंग्रहचिकीर्षया किञ्चिदुच्यते—खण्डनकारेण स्वग्रन्थे, 'कथकाभ्या प्रमाणादीना सत्त्वमभ्युपेयम्' इत्येतच्चतुर्धा विकल्प्य खण्डितम्। इदमेवात्र ग्रन्थे, 'यत् तावत् खण्डितम्' इत्यारभ्य, न प्रथम, न द्वितीय, न तृतीय, नापि चतुर्थ इति कल्पचतुष्टयदूषणविस्तरेण दर्शितम्। तत्खण्डितप्रकारानुवादभाग पूर्ण इह सम्प्रति न लक्ष्यते। तथा एतदनुवादानन्तरमस्य खण्डनप्रकारस्य खण्डनमाचार्यैः कृतञ्च न लक्ष्यते। तदत्र खण्डनखण्डनप्रणाल्या परमार्थभूषणेऽस्माभिरुल्लिखितायामीषदंशोऽत्र निवेश्यते—

न प्रथम इत्यादि यत् खण्डितम्, तत्रोच्यते—अनुमानमेवानभ्युपगच्छन् चार्वाकः अनुमानरूपन्यायप्रयोगात्मिकायां कथायां कथमधिकुर्यात्। यागानधिकारिणा शूद्रेण केनचित् यागे प्रवृत्तावपि नाधिकारः स्थापितो भवति। तथा तत्प्रवृत्तिमात्रेण तस्याधिकारो न सिध्येत्। किञ्च प्रमाणसत्ताभ्युपगमसाहित्यनियतस्य व्यवहारस्येत्यत्र साहित्यपदं व्यर्थम्। एवं सत्ताभ्युपगमस्य व्यवहारव्यापकत्वमिति विकल्पार्थश्चेत्, प्रवर्तयितुमशक्यत्वादित्यधिकलेखनं व्यर्थम्। अभ्युपगमं विना प्रवर्तयितुमशक्यत्वमेव चेत् प्रथमविकल्पार्थः, तर्हि अभ्युपगमस्य व्यवहारकारणत्वमेव व्यतिरेकमुखेनोक्तं भवति। प्रमाणसत्तानभ्युपगमे सत्त्वस्याभावे प्रमाणस्य व्यवहारहेतुत्वमेव कथम्—पूर्वकालसत्त्वं हि हेतुत्वम्। हेतुत्वाभ्युपगमः सत्त्वानभ्युपगमश्च मिथो विरुद्धौ। त्वदनभ्युपगममात्रेण प्रमाणं वा तद्गततद्धेतुत्वं वा नैव निवर्तेत। यत्तु भवद्वाक्ये आभासत्वं नेति—तन्न; पक्षे साध्यमस्ति, हेतुरस्ति, हेतौ व्याप्तिरस्ति। दृष्टान्ते हेतुसाध्ये स्त इत्याद्यस्वीकारे बाधासिद्ध्यादि जागर्तीति कथमनाभासता। यत्तु प्रमाणास्वीकारे कथा प्रवर्तयितुं न शक्येत्यस्याः कथायाः अनभ्युपगन्त्रणा सह मिलित्वा यथा प्रवर्तनम्, तथा सर्वस्या अपीति—तन्न; प्रमाणं विनैव विचारस्य कर्तव्यत्वं स्थापयितुमना अपि तथा हेतुमुपाददानः प्रमाणस्वीकार्यैव भवति। न्याये हि आगमः प्रतिज्ञा, हेतुरनुमानम्, उदाहरणं प्रत्यक्षम्, उपनयः उपमानमिति सर्वप्रमाणसमवायो न्यायभाष्ये न्यरूपि। अनधिकारिणा कथायां प्रवृत्तौ क्रियमाणायां कारुणिका हितैषिणः कथास्वरूपं प्रतिबोध्य अधिकारं संपाद्य प्रवर्तताम्, यदि शक्यमिति साधूपदिशन्ति परम्। न तु कथां चिकीर्षन्ति। उपदेशाश्रवणे चोन्मत्त इत्युपेक्षेरन्। ततः शिष्यान् प्रति तत्परिस्थितिं प्रतिपादयेयुः, वञ्चिता मा भूवन्निति। यत्तु कथायामेव निग्रह इति—तत्रोच्यते—जिज्ञासया प्रवृत्तं शिष्यं प्रति उपदेशे शिष्येण न्यायाप्रयोगात् कथा न भवति। पारिभाषिकस्य निग्रहस्थानस्य कथायामेव सद्भावेऽपि कथाविरहेऽपि दोषोद्घाटनं नायुक्तम्। पुरुषनिग्रहस्तु साधूनां न प्रधानम्। हेतुमन्तरेणापि समयबन्धो यदि स्वीक्रियेतेति स्वपक्षहानिः स्यात्। लोकप्रसिद्धमनुरुध्य सर्वं स्वीचिकीर्षता प्रमाणसत्ता कथं परित्यज्यते। असत्त्वपक्षस्यैव लोकाप्रसिद्धत्वात्।

अतः सत्त्वाभ्युपगममन्तरेणापि प्रमाणादीनां व्यवहारहेतुत्वमिति द्वितीयपक्षोऽपि न युक्तः। किञ्चाभ्युपगममन्तरेणापीत्यस्य कोऽर्थः? किं सत्ताया अभावेऽपीति, किंवा स्थितस्यानभ्युपगमेऽपीति। आद्यमद्य दूषितम्। द्वितीये तु त्वयैव त्वन्निरासः। यथा हि चक्षुषोऽनभ्युपगमेऽपि चक्षुर्दर्शयेदेव रूपम्; ईश्वरस्यानभ्युपगमेऽपि स सत्तामनुवर्तयेदेव, तथा प्रमाणानां सतामपि सत्त्वानभ्युपगमेऽपि कार्यं न न भवतीति हि वदसि। तेन स्वीकृतैव सत्ता। किञ्च व्यवहारहेतुत्वमिति पदस्य अस्तीति क्रियापदमध्याहार्यमेवेति कथं तदसत्ता। तथा हेतवः प्रमाणानीति प्रयोगे सन्तीति सिद्धा क्रियेति कथमसत्त्वम्।

या तु तृतीयकल्पखण्डनप्रणाली प्रामाणिकलोकसिद्धत्वाद्वा, पामरलोकसिद्धत्वाद्वेति—तत्राऽऽद्यपक्षे को दोषः॥ विचारमन्तरेण तत् दुर्निरूपमिति चेत्—वादिद्वयोपन्यस्तस्य हेतुद्वयस्य प्रामाणिकत्वायोगात् एकमेव प्रामाणिकमित्यभ्युपेयम्। विचारस्य कर्तव्यत्वेऽपि, प्रामाणिकलोकव्यवहार एवानुसर्तव्यः इत्येतत् निर्विवादम्। कः प्रामाणिक इति तु विचार्येत। अतः कथं प्रमाणानभ्युपगमः। एवं पामरलोकसिद्धमपि तृप्त्यर्थभोजनादिवत् आदरणीयमेव बहु। चतुर्थकल्पे च यदुक्तम्—सत्ताभ्युपगन्त्रेव अनभ्युपगन्त्रापि तुल्यमेव व्यवहरणात् किं तदभ्युपगमेनेति। तर्हि ह्रदोऽग्निमान् धूमादित्यपि प्रयुज्यताम्॥ पर्वते धूमोऽस्ति; न तु ह्रदे इति वैषम्यमिति चेत्—सत्ताऽभ्युपगता भवति। अभ्युपगमस्य प्रामाणिकत्व एव लोकव्यवहारसिद्धिः। व्यवहारानुसारिणा प्रमाणानां

॥ अथ निर्विशेषस्वप्रकाशभङ्गवादः दशमः ॥ १० ॥

विचित्रं यत् स्वेन स्फुरति विषयाधारभिदुरं तदेव ब्रह्मैकं विगुणमपि साक्षात्कृतमिति ।
वदन्तो वैयात्यात् बहुविहतिवात्याहतधियो विधूयन्ते हन्त श्रुतिशतशिरश्शूलवचसः ॥

य एष मन्त्रवादः -- यद्यपि प्रमाणानि सर्वाण्यपि सविशेषमर्थमभिनिविशन्ते, तथाऽपि न स्वप्रकाशाध्यक्षसिद्धनिर्विशेषसंवित्सद्भावे विमन्तव्यम्, अन्यथा धाष्टर्यात् सर्वापह्नवस्यापि दुर्निवारत्वात् । किंच संवित्स्वप्रकाशत्वं तावत् स्वव्यन्यविदां सर्वेषामविगीतम् । तत्र प्रकाशात्मतामात्रेण स्वतस्सिद्धायां संविदि न जडरूपधर्मानुप्रवेशावकाशः, प्रकाशात्मकास्तु न ततो विवेक्तुं शक्यन्ते । अन्यथा तेषां परप्रकाश्यतया प्रकाशात्मत्वासिद्धेः । न च स्वरूपमात्रस्वप्रकाशे अन्यतो धर्मसिद्धिरिति वाच्यम्,

---

प्रामाण्यमास्थाय तत्त्वं स्थापनीयमिति व्यवहारसिद्धं सत्त्वमभ्युपगन्तव्यमेव ।

अत्र वादे चतुर्धा विकल्प्य यथा खण्डनकारेण खण्डितं तत् प्रदर्श्य अथ, 'ननु व्यवहारनियमसमयबन्ध-' इत्यादिना खण्डनोक्तमन्यदप्यनूदितम्-कथायां समयबन्धस्य व्यवहारनियमार्थत्वादिष्टतया, तत्रैव सत्ताभ्युपगमोऽप्यनुप्रविष्टः इत्याक्षेपो न युक्तः अस्याप्याक्षेपस्य कथां प्रवर्त्यैव साधनीयत्वादिति—तत्रापि समाधानं तत्रैव स्वयमेवोल्लिलेख, 'नात्र कथाप्रवर्तनम्, असद्वादयुक्ते सत्ताभ्युपगमपर्यवसानव्युत्पादनमात्रमिति । तदप्युल्लिखितं खण्डितम्—व्यवहारं प्रति सत्ताज्ञानमेव कारणम्, न सत्ता । ज्ञानं तु अविद्यमानस्यापि मरुमरीचिकादौ भवति । किञ्च वादिप्रतिवाद्यभिमतं ज्ञानं कालान्तरे देशान्तरे पुरुषान्तरेऽप्यबाधितमिति तावन्निश्चेतुमशक्यम् । अतोऽनिश्चित्य व्यवहारात् व्यावहारिक्येव सत्तेति—अत्रापि निरसनप्रकारः एवमूह्यते—एवं संशयालोरनुमानप्रामाण्यमेव न सेत्स्यति । अनुमानाधीनव्युत्पत्तिग्रह-अर्थौचित्यविमर्शायत्तत्वात् शाब्दबोधस्य, शब्दप्रामाण्यमपि न सिध्येत् । तत्त्वमसीत्यादौ अग्निर्माणवक इत्यादिवद्वा, नीलो घट इतिवद्वा स्थाणुः पुरुष इतिवद्वा सामानाधिकरण्यम्, तदित्येतत् त्वसादित्यर्थकं वा, अतदिति पदच्छेद एव वेत्यादिविचारवैयाकुलीविक्षिप्तस्याद्वैतमपि न सिध्येत् । पूर्वोत्तरमीमांसाधिकरणानि सर्वाणि तर्कशरणानि अश्रद्धेयानि भवेयुः । उच्चावचतर्ककरम्बितः स्वग्रन्थ एवासमञ्जसस्तेन मन्तव्यः स्यादिति ।

एतदुपर्यपि खण्डनसारोक्तनामनुवादस्त खण्डनसरणिश्चात्र मूले लुप्तत्वात् परमार्थभूषणे द्रष्टव्यौ स्वयञ्च विचिन्त्यौ ।

प्रत्यक्षादिप्रमाणाद्य सर्वं धाष्टर्यादपह्नुते । प्रतारकत्वमप्येवमपह्नोता ततोऽपि किम् ॥

इति कथानधिकारवादः ॥ ९ ॥

भाष्ये महासिद्धान्तमारभ्य, *निर्विशेषे वस्तुनि इदं प्रमाणमिति न शक्यते वक्तुम्*" इत्युक्त्वा, "यस्तु स्वानुभवसिद्धमिति स्वगोष्ठीनिष्ठः समयः, सोऽप्यात्मसाक्षिकसविशेषानुभवादेव निरस्तः" इत्यभाणि । तद्विवरणमत्र वादे । विचित्रमिति । 'नानाविधज्ञातृज्ञेयतत्कृतज्ञानभेदादि सर्वं तस्मिन्नेव परिकल्पितम्" इति भाष्येऽनुदितरीत्या अद्वैतिमते यत् विचित्रम्, नानाविधज्ञानरूपत्वात्, यत् स्वेन स्फुरति—स्वयंप्रकाशम्, यत् विषयाधारभिदुरम्=ज्ञेयज्ञातृरूपेण कल्पितभेदवत्, तदेकमेव; तदेव ब्रह्म । तत् विगुणम्=निर्विशेषम् । निर्विशेषत्वेऽपि स्वप्रकाशत्वेऽपि साक्षात्कृतत्वमप्यस्ति । श्रुतिप्रामाण्यं स्वीकृत्यापि वैयात्यात्=धाष्टर्यात् विविधविरोधाख्यबहुमुखवातसमूहबाधितबुद्धित्वात् । एवं वदन्तः अद्वैतिनः श्रुतिशिरोबाधावहविविधग्रन्थतया हन्त=कष्टगतिं प्राप्स्यन्तः अत्र निरस्यन्ते ।

अन्यथा=स्वप्रकाशस्याप्यपलापे । न जडरूपेति । प्रकाशात्मतामात्रेण=स्वरूपमात्रेण ।

अनुपलभ्यमानसाधनात् तद्बाधनस्य लघुत्वात्। निर्विशेषस्यानुभवेन तन्निरास(से ?) व्याघातात्, सविशेषानुभवानां तदपेक्षया दुर्बलत्वात्। ते हि तद्विषयतयैव लब्धसत्ताकाः प्राथमिकेन सर्वसाक्षिणा निरपेक्षेण दुष्टकारणशङ्कादवीयसा स्वानुभवेन सह न स्पर्धितुमर्हन्ति। तादृशस्वप्रकाशस्य तु भ्रान्तित्वोक्तौ संविदसिद्ध्या सर्वासिद्ध्यापातात्। न च बाधकाभावेऽपि भ्रान्तित्वम्। न चाननुभवेनैव बाध इति वाच्यम्। न चात्र योग्यानुपलम्भः, कारणाद्ययोग्यत्वेन विशेषणासिद्धेः, स्वयोग्यत्वेऽपि स्वेनानुपलम्भायोगेन विशेष्यासिद्धेः। न च नरविषाणादिसद्भावोऽप्येवं साधयितुं शक्य इति वाच्यम्, तस्य स्वसिद्ध्या समर्थने तस्यैवानुभूतित्वात्। अन्यतस्तु तदसिद्धेः। साधने च बाधात्। यद्यपि जागरस्वप्नयोर्विचित्रबाह्योपलम्भकलुषितधियोर्न तद्विविक्तावभासः, तथाऽपि सुषुप्ति-मद-मूर्च्छा-समाधि-मुक्त्याद्यवस्थासु तस्यैव साम्राज्यम्। न च सुषुप्त्यादिषु तत्प्रकाशस्य प्रतिबुद्धेन प्रतिसन्धानप्रसङ्ग इति वाच्यम्, इष्टप्रसङ्गरूपत्वात्। एतावन्तं कालं न किञ्चिदहमज्ञासिषम्, सुखमहमस्वाप्समिति तादात्विकज्ञान(कज्ञान ?) सुखसाक्षितया तत्प्रतिसन्धानात्। तदेवमात्मसाक्षिकनिर्विशेषानुभवस्याऽऽरोपितोपरागविनिवारणमुखेन, संवादकतया वाऽनुग्राहकमनुमानागमादिकमप्यद्रियामहे न वेति।

[सिद्धान्तः]-तत्रोच्यते-किमसौ निर्विशेषा संवित् स्वप्रकाशासिद्धेति स्वयं सैव भूत्वा प्रतिपादयति, अथ ततोऽन्य एव तटस्थस्तामुपलभ्य ? न प्रथमः, तस्याः स्वयाथात्म्यप्रतिपादनादिसंरम्भवैमुख्यात्। अन्यथा तस्या एव विषयादिवैशिष्ट्यस्यावर्जनीयत्वेन स्वनिर्विशेषोक्तेरलीकवादत्वप्रसङ्गात्॥ विषयादिविशेषाणामारोपितत्वान्नालीकवाद इति चेन्न, तदनुल्लेखे तन्निषेधोक्त्ययोगात्। तदुल्लेखे तु विशिष्टप्रकाशावश्यंभावात् न स्वेन निर्विशेषप्रकाशः। नापि द्वितीयः, स तु तामुपलभमानः ततोऽन्यया वा तयैव वा स्यात्। पूर्वत्रावेद्यत्वविरोधः, अनुव्यवसायवेद्यत्वपक्षपातात्। उत्तरत्रापि सर्वलोकसंमता संविदेव ततोऽन्या वा ? आद्ये, भ्रान्तित्वापातः। सा हि विषयाश्रयस्वगतविशेषैर्विशेषितैव सर्वैः संदृश्यते। न च तत्र मिथ्यात्वेऽपि संविदस्तत्प्रकाशरूपत्वापह्नवः। न च योगादिप्रभावात् विशुद्धप्रकाशो जात इति वाच्यम्, योगस्यैव भ्रान्तित्वापातात्। न च शुक्तिकारजतप्रकाशमप्यालम्बनमात्ररहितं वदन्

स्वीक्रियमाणा धर्मा जडा वा प्रकाशात्मका वेति विकल्पमाकलय्य दूषणमिह। लघुत्वादिति। अस्तित्वप्रमाणाभाव एव नास्तित्वे प्रमाणम्। अस्ति त्वे तु नित्यत्वानित्यत्वादिनानाविचारप्रसङ्गः क्षोभ इति। बाधनिरास निर्विशेषस्यानुभवेन वा सविशेषानुभवेन वेति विकल्पाभिप्रायेणाह निर्विशेषस्येति। तद्विषयतयैव लब्धसत्ताका इति। सर्वथा चैतन्यैकभास्यत्वादिति भावः। अननुभवेनैव = अनुभवाविषयत्वादेव। विशेष्यासिद्धेरिति = योग्यताविशिष्टायामनुपलब्धौ विशेष्यभूता ह्यनुपलब्धिः, तदसिद्धिरित्यर्थः।

तत्रोच्यते इति। तस्मिन् मन्त्रवादे प्रतिरहस्यमुच्यत इत्यर्थः। किमसावित्यादि। निर्विशेषसंवित्स्वप्रकाशत्वे किं मानमिति प्रश्नः। वैमुख्यादिति। निर्विशेषत्वात् प्रतिपादकत्वरूपधर्मसंबन्धः प्रतिपाद्यभूतकिञ्चिद्धर्मसंबन्धादिराहित्यादित्यर्थः। स्यात् = उपलभमानः स्यात्—उपलभेतेत्यर्थः। अवेद्यत्वविरोधः इति। अनुभूतेरनुभवान्तराननुभाव्यत्वं हि सिद्धान्तः।

योगीश्वरोऽपि न भ्राम्यति । द्वितीयेऽपि, किमसौ महाभाग स्वस्मा एव स्वसुखादिवत् सिद्ध्यन्तीं तां परस्मा उपदिशति, उत प्रतिवादिनोऽपि तथासिद्धाम् ? नाद्य, अविस्रंभात्। पुलकोद्गमादिवत् लिङ्गाभावाच्च । नेतर., स्वप्रत्ययसिद्धस्य परोपदेशनैरपेक्ष्यात् । न हि सुखादिसद्भावमात्रं परस्मा उपदिश्यते । न च सहृदयः कश्चित् तथाविधानुभवमपह्नोतुमीहते, नापि योग्यानुपलम्भनिराकृतसद्भावमभ्युपगन्तुम् ।

ननु न कस्मैचित् सा सिद्ध्यति । अत, स्वस्मै परस्मै वेति को विकल्पावकाश इति चेत्–सा तर्हि न सिद्ध्येदेव । सिद्ध्यन्ती वा कस्मैचिदेव स्यात् ॥ सिद्धिमात्रमियम्[तो]ति चेत्–कस्य क्व प्रतीति वक्तव्यम्॥ न कस्यचित् क्वचित् प्रतीति चेत्–न तर्हि सा सिद्धिशब्दार्थतया व्युत्पत्तुं शक्या ॥ स्वस्या एव स्वात्मानं प्रतीति चेत्—इदं तु दावदहनविवशजरदजगरपरिभ्रमणम्। कथमसौ वराकी स्वस्या एव स्वात्मानं प्रति सिद्धिरूपा तां ततोऽन्यस्तथैवोपलभते॥ तन्मयीभूतत्वात् तथोपलम्भ इति चेन्न, प्रागेव दूषणात् । ततो लोकसिद्धा संवित् विषयाश्रयादिविशिष्टैव स्वतः प्रकाशते । तदुत्तीर्णा तु न स्वतो नापि परत इति तस्या शशविषाणतुल्यत्वं ।

ननु लोकोत्तीर्णसंवित्स्वरूपं स्वप्रकाशमिति भवद्भिरपीष्यते । तत् कथमस्मदुक्ते विरागः ? तर्हि सम बुद्धिरसि । वयं हि प्रत्यक्षाद्यगोचरं ब्रह्मस्वरूपम्, तस्य स्वप्रकाशत्वादिधर्मवर्गं च श्रुतिबलात् स्वीकुर्मः । भवतस्तु प्रमाणपोतं परित्यज्य स्वप्रकाशालाबुपरिग्रहेणापारसागरं निस्तर्तुमिच्छतो नेदानीं प्रभूता श्रुति पुरस्कार्या । तत्पुरस्कारेऽपि सा सविशेषमेव प्रतिपादयतीति वक्ष्यामः । अतो न साम्यमिति ।

यत्पुनरुक्तम्—प्रकाशात्मनः स्वस्यैव स्वतः सिद्धत्वात्, जडात्मना केषाञ्चिदपि धर्माणां तदन्तर्भावानुपपत्तिरिति–तत् असिद्धस्यासिद्धेन साधनम्, कस्यचित् पुरुषस्य कंचित् धर्मविशेषं प्रति प्रकाशविशेषरूपतयैव सर्वेषामनुभवानां स्वतस्सिद्धेः । अतः सविषयत्वसाश्रयत्वधर्माभावे तुल्यन्यायतया स्वतस्सिद्धिरपि न स्यादेव । यत्पुनः — प्रकाशात्मकास्तु न ततो विवेक्तुं शक्यन्त इति, तदप्यसत् । साजात्यमात्रेण तादात्म्येऽतिप्रसङ्गात् । ज्ञानरूपो ज्ञानाश्रयश्चाऽऽत्माऽस्माभिरिष्यते । तद्वत् धर्मिभूतज्ञानमपि यदि ज्ञानस्वरूपधर्मान्तराश्रयतयोपलब्धम्, तदा तदप्यङ्गीकुर्मः । अनुपलम्भ तु तदनभ्युपगमः । न च विविच्यमानतामात्रेण स्वप्रकाशात्मताभङ्गः, सर्वासामपि संविदां स्वप्रकाशानामपि संविदन्तरकर्मत्वस्य समर्थयिष्यमाणत्वात्। यत्तु—स्वरूपमात्रस्वप्रकाशेऽप्यन्यो धर्मासिद्धिरित्यनुपलभ्यमानसाधनात् तत्साधनस्य (तद्बाधनस्य?) लघुत्वमुक्तम्, तदपि चार्वाकसौहार्दम्, अनुमानाद्युच्छेदप्रसङ्गात्। उपलभ्यन्ते च धर्मा इत्युक्तम्। यदप्युक्तम्–निर्विशेषस्वानुभवेन तन्निरसनं याधात, सविशेषानुभवानां तु तदपेक्षया दुर्बलत्वम्–इति, तत् तदा सुन्दरम्, यदि द्वयोरपि स्वरूपमुपलभ्य बलाबलचिन्ता वर्तेत, इह तु निर्विशेषस्वानुभव एव नोपलभ्यते। यच्च निर्विशेषस्वानुभवैकविषयतया सविशेषानुभवानां सत्तालाभादिकमुक्तम्, तदपि प्रस्तुतप्रतीपम्,

---

समबुद्धिरसीति काकुः, 'न साम्यम्' इत्युपसंहारात्। प्रभूता = महती, अलाबुविलक्षणा नौरूपा । स्वस्यैवेति । स्वरूपातिरिक्ताप्रकाश इति तदभिमानः । अतिरिक्तप्रकाशकत्वमेव निरूपयति कस्यचिदिति । तत्साधनस्येत्यत्र तद्बाधनस्येति युक्तम्, पूर्वपक्षे तथैव स्थिते. ।

प्रकाशात्मतामात्रतया स्वतस्सिद्धाया संविदि कथं विषयाश्रयादिविशेषितसविशेषानुभवान्तरप्रकाशः ?

करणाद्ययोग्यत्वात् न योग्यानुपलम्भ इत्येतत् अनुभूतेरनुभूत्यन्तरविषयत्वस्य वक्ष्यमाणत्वान्निरस्तम्॥ यच्च—स्वयोग्यत्वेऽपि स्वेनानुपलम्भायोगेन योग्यानुपलब्धेर्विशेष्यासिद्धिरिति, तत्र कः स्वेनानुपलम्भं ब्रवीति ? सविशेषतया तु संविदुपलम्भे भ्रमः, न तु निर्विशेषतयेति ; स्वेन निर्विशेषतयोपलम्भस्य योग्यानुपलम्भं वदामः । तथाहि — किं जागरदशायामेव निर्विशेषं स्वतः प्रकाशत इति मन्यसे, उत स्वापाद्यवस्थायाम्, यद्वा सर्वावस्थानुपलब्धमपि युक्तिबलान्निर्विशेषतया निष्कृष्यत इति, अथोपलम्भयुक्त्यन्यथात्वेऽपि शब्देन तथा निर्दिश्यत इति । न प्रथमः ; विषयाश्रयस्वगतविशेषैर्विशिष्टतयैव तदानीं स्वत एव तद्गोचरानुभवान्तरेण वा संवित्स्वरूपस्य प्रकाशमानत्वात् । तदेतदाह—**इदमहमदर्शमिति केनचिद्विशेषेण विशिष्टविषयत्वात् सर्वेषामनुभवाना**मित्यादिना । नापि द्वितीयः, तत्रापि ह्यनुभवोऽस्ति चेत्, सविशेष एव ; न चेत्—कस्य निर्विशेषतया प्रकाशः ? **स्वापमदमूर्च्छासु च सविशेष एवानुभव इति स्वावसरे निपुणतरमुपपादयिष्याम** इति भाष्यम् । अयमभिप्रायः —सुषुप्त्यादिदशायामिदमर्थप्रकाशनं तावन्नास्तीति सर्वसंमतम् । अहमर्थप्रकाशस्तु त्वया नेष्यते । इष्यमाणत्वेऽपि न तस्य निर्विशेषतया स्फुरणम्, प्रत्यक्त्वानुकूलत्वादिरूपेण स्फुरणात् । अन्यथा तत्प्रकाश एव नास्तीति । अथ पुनः जानामीति प्रतीयमानोऽर्थस्तदानीं विषयाश्रयशून्य प्रकाशत इति मन्यसे, तदपि न ; तस्य तन्निरूपणीयस्वभावतया तद्विरहेण प्रकाशायोगात् । न हि छेद्यादिविधुरश्छिनत्ति परशुः । वयं तु यद्यपि नित्यां संविदं श्रुतिबलादभ्युपगच्छामः, तथाऽपि तस्या न निर्विशेषायाः प्रकाशमिच्छामः, निराश्रयाया वा स्थितिम् । अतः सुषुप्तावपि सा साश्रयैव । सङ्कोचादिधर्मवती च । **एकदेशिमतेनाऽऽत्मविषयतया सविषया च** । ततश्च सुखमहमस्वाप्समिति परामर्शोऽप्युपपन्नः । तत्र तु न तथा, अनुपलब्धेः । न हि सुप्त एव तथा परामर्शमर्हति । विषयाश्रयरहितेयं संविद्वर्तत इति परामर्शो प्रतिसम्बन्धितया विषयाश्रयप्रतीत्यवश्यम्भावेन सुषुप्तिव्याघातात् । नापि प्रबुद्धस्तथा प्रतिसन्धत्ते न हि सुप्तोत्थितः, 'एतावन्तं कालं विषयाश्रयरहितज्ञप्तिरूपेणाहमवस्थितः' इति परामृशति, अपि तु, 'सुप्तोऽहं नाज्ञासिषम्' इति ज्ञप्तिनिषेधेनैव ॥ अहंकारविगमात् विषयानुभवाभावाच्च न तत्प्रतिसन्धानमिति चेत्, हन्त भवानेव निर्विशेषं हन्ति ; तदप्रतिसन्धानस्यैवोपपादनात् । किञ्चान्यथाभावस्य अन्यानुल्लेखस्य च दृष्टमात्रस्मृतिप्रतिबन्धकत्वायोगात् । अन्यथा अतिप्रसङ्गात् । न चानुभूतस्य स्मरणनियमो नास्तीति वाच्यम् ; प्रतिदिवसं चिरकालमन्यवैमुख्येन प्रत्यक्षेणैव प्रकाशमानस्यार्थस्य निखिलसंस्कारतिरस्कारक-मरणवेदनादि-प्रबलतरप्रतिबन्धकाभावेऽपि सावधानेनापि नियमेनास्मरणस्यानुभवाभावपर्यवसानात् । यत्तु—एतावन्तं कालं न किंचिदहमज्ञासिषमिति अज्ञानसाक्षित्वेनानुभूतिः प्रकाशत इत्युक्तम् —तत् विपरीतफलम् ; न हि ज्ञानप्रतिषेध एव

एकदेशिमतेनेति । सुषुप्तौ सुखरूप आत्मा धर्मभूतज्ञानेनापि गृह्यते । अत एव सुखमहमस्वाप्समिति कालादिस्मरणमिति तन्मतम् । स्वयम्प्रकाशस्य तद्वेद्यत्वमनपेक्षितमिति परमः सिद्धान्तः । किञ्चेति । तन्मात्रस्मरणप्रसंग इति शेषः ।

ज्ञानप्रकाशे प्रमाणं भवितुमर्हति । ज्ञानाभावातिरिक्तत्वज्ञानं निरसिष्यते । किंचायं परामर्शोऽहमर्थानुवृत्तिं ज्ञाननि(ज्ञानाननु)वृत्तिं च परामृशन् अहमर्थनिवृत्तिं ज्ञानानुवृत्तिं च वदतस्ते अत्यन्तप्रतिकूल एव । एवं सुख महमस्वाप्समिति परामर्शोऽप्यहमर्थस्यैव सुखतया प्रकाशं प्रदर्शयेत्, न पुनः सुखसाक्षितया संवित्प्रकाशम् । एवं मदमूर्छाद्यवस्थासु च भाव्यम् । ततो न स्वापाद्यवस्थास्वपि निर्विशेषप्रकाशसिद्धिरिति ।

नापि तृतीयः, युक्त्याऽपि निरालम्बनतया निष्कर्षस्याशक्यत्वात्, आलम्बनमिथ्यात्वस्य निर्धर्मकत्वस्य च निराकरिष्यमाणत्वात् । किंच संविन्निर्विशेषा एकत्वादिति हि निष्कर्षप्रकारः, तत्र हेतुसाध्यरूपधर्मान्वये कथं निर्विशेषता ? तदनन्वये तु साध्यसमत्वसाध्याभावौ । तन्मिथ्यात्वेऽप्यन्ततस्तथैव । तयोः संवित्स्वरूपैक्ये पक्षहेतुविभागाभावः, सिद्धसाधनता चेत्यादयो दोषा द्रष्टव्या इति । तदेतदभिप्रेत्याह—

सविशेषोऽप्यनुभूयमानोऽनुभवः केनचित् युक्त्याभासेन निर्विशेष इति निष्कृष्यमाणः सत्तातिरेकिभिः स्वासाधारणैः स्वभावविशेषैर्निर्विशेष इति निष्कृष्टव्य इत्यादिकम् ।

नापि चतुर्थः, निर्गुणवादस्याखण्डवाक्यार्थस्य च विस्तरेण निराकरिष्यमाणत्वात् । सामान्यतोऽपि पश्याम —शब्दः किं पदरूपेण स्थित्वा निर्विशेषं बोधयति, वाक्यरूपेण वा ? नाद्यः, अन्विताभिधानवादे तु केवलपदस्यावाचकत्वात् । यथोक्तम्—'पदजातं श्रुतं सर्वं स्मारितानन्वितार्थकम् । न्याय-

---

अज्ञानसाक्षित्वेनेत्यादि । साक्षिचैतन्येनाज्ञानप्रकाशः सुषुप्तावित्यर्थः । ज्ञानप्रतिषेध एवेति । नाज्ञासिषमिति तत्कालावच्छिन्नो ज्ञानाभाव एव हि तदर्थः न तु अज्ञानप्रकाशकज्ञानसद्भावः । अस्य परामर्शस्य भावरूपाज्ञानविषयकत्वं तु सर्वथा नेत्याह ज्ञानाभावेति । निरसिष्यते, भावरूपाज्ञानभंगे । ननु सुषुप्तौ सुखप्रकाशस्योभयवादिसिद्धत्वात् संवित् प्रकाशत इति स्वीकर्तव्यमित्यत्राह एवं सुखमिति । अनुकूलविषयप्रकाशरूपसुखस्य तदा विषयाग्रहणादेव दुर्वचतया, आत्मनः अनुकूलत्वस्य प्रकाशमानत्वस्य च प्रमाणसिद्धतया सर्वेषां स्वात्मकाहमर्थे आनुकूल्यस्यैव नियमेन भानाच्चाहमर्थनिष्ठसुखत्वमेव तत्र सुखशब्दार्थः । नापि स्वापनिष्ठं तत् सुखत्वम्, स्वापस्याप्रकाशमानतया तद्गतसुखत्वग्रहणायोगात् । स्वापप्रकाशस्वीकारे स्वापत्वव्याघाताच्च । ज्ञानाभावो हि स्वापः । तर्हि अहमर्थप्रकाशे तद्गतसुखत्वप्रकाशे चेष्टे कथं स्वाप इति चेत्—स्वयंप्रकाशवस्तुप्रकाशो वर्तते, विषयावगाहिज्ञानप्रकाशस्तु नास्ति इति विभागात् अदोषात् । ननु स्वापस्य ज्ञानाभावस्यापि भावान्तराभाववादिमते संकोचावस्थापन्नधर्मभूतज्ञानरूपतया स्वयप्रकाशत्वमस्तु ॥ नैवम् । धर्मभूतज्ञानं हि विषयप्रकाशनवेलायामेव प्रकाशते, नान्यदा । ज्ञानाभावश्च किं ज्ञानप्रतियोगिकाभावत्वेन भासते, स्वरूपतो वा । नाद्यः, तस्य प्रतियोगिभूतज्ञानाधीननिरूपणत्वात् ज्ञानस्य च विषयाधीननिरूपणत्वात् विषयाप्रकाशदशायां तद्ग्रहणायोगात् । नान्त्यः, मानाभावात्, तथा स्वापशब्दार्थत्वाभावाच्च । एवमनुकूलत्वेनाहमर्थप्रकाशे सति च निर्विशेषप्रकाश इति कथमुच्यत इति । पदजातमिति । एकपदमात्रात् बोधायोगात् जातपदप्रयोगः । अपेक्षितयावत्पदाभावे द्वित्रमात्रेण बोधायोगात् सर्वमिति । स्मारितानन्वितार्थकमिति । अन्वयं विना तत्तदर्थमात्रस्य स्मारकशक्तिबलात् प्रथमं स्मरणे जाते सतीत्यर्थः । नेदमर्थज्ञानं शाब्दबोधः । स्मृतिरूपतयाऽनुभवत्वस्यैवाभावात् । न्यायेति । पश्चात् न्यायेन = आकांक्षा योग्यतादिपरिशीलनया अन्यादृशानुभवव्यक्तिकारणेन अनुभवव्यक्तिविशेषपरत्वनियमः सति बोधो

संपादितव्यक्ति पश्चात् वाक्यार्थबोधकम् ॥' इति । अभिहितान्वयवादेऽपि प्रत्येकं पदाना प्रमाणत्वाभावात्, यथाऽऽहु —'पदमभ्यधिकाभावात् स्मारकान्न विशिष्यते' इति । प्रत्येकपदशक्तिचिन्तायामपि प्रकृतिप्रत्ययरूपेण स्थितस्य पदस्य क्वचित् प्रकृत्यर्थविशिष्ट क्वचित्प्रत्ययार्थविशिष्ट प्रतिपाद्य इति कथं निर्विशेषबोधकता ? स्वार्थिकप्रत्ययविशिष्टेऽपि पदे पुन प्रकृत्यर्थविशेषस्य प्रत्ययान्तरेण विशिष्टविषयत्व मेष्टव्यम् । अव्ययान्यपि विशिष्टमर्थमेव द्योतयन्ति अभिदधति वा । निर्विशेषमिति पदेन किं बोध्यत इति चेत्, किं केवलेन, उत वाक्यस्थेन । पूर्वत्र वस्तुतो न किंचित्, अव्युत्पन्नभ्रान्तोक्त्योरर्थ विशेषानपेक्षणात् । प्रतीतिमात्रमपि जायमान मनसा किञ्चिदुल्लिख्य तन्निर्विशेषमिति परामृशेत् । तत्रापि वाक्यच्छायया वैशिष्ट्यमेवोल्लिख्येत । वाक्यस्थेन तु तेन पदान्तरोपस्थापितविशेषाविरोधेन तद्विवक्षितविशेषनिषेध एव क्रियते, यथा नरपतिरद्वितीय, नगरी निर्विशेषेत्यादिषु । सचित् समस्त विशेषशून्येति मत्कल्पितवाक्य तु भ्रान्तिमात्रजनकमिति न ततोऽर्थनिष्कर्ष । नापि द्वितीय, तत्तत्पदोपस्थापितानेकपदार्थविशेषसंसर्गस्य, संसृष्टस्य वा बोधेन निर्विशेषप्रसङ्गाभावात् । तदेतदखिल मभिसन्धायाह—**शब्दस्य तु विशेषेण सविशेष एव वस्त्वभिधानसामर्थ्यमित्यादि** । अत प्रतीत्यभावात् निष्कर्षकल्लिङ्गशब्दाद्ययोगाच्च न निर्विशेषत्वप्रकाशत्वसिद्धिरिति ॥

॥ इति शतदूषण्या निर्विशेषत्वप्रकाशभङ्गवाद दशम. ॥ १० ॥

—o—o—

जायते । स एवान्वितपदार्थविषयक । तदभिधायकत्व पदजातस्यैव, नेकस्येति अन्विताभिधानवादी प्राभाकर । पदैरभिहिता पदार्था एवान्वय बोधयन्ति, न तत्र पदाना कृत्यमिति भाट्टपक्षेऽपि पदमेकमप्रमाणमेवेत्याह अभिहितेति । नन्वपेक्षितस्यान्वयबोधस्य पदजाताधीनत्वेऽपि पदमात्र श्रुतम् अर्थं न बोधयतीति कथम्, अन्यथा आकाङ्क्षाया एवानुत्पत्तिप्रसंगात् । न च तत् स्मरणमिति प्रागुक्तमेवेति वाच्यम् । स्मारकशक्तिर्हि गोपदादिप्रकृतिमात्रे प्रत्ययमात्रे च, न तु पदे, सुप्तिङन्त हि पदम् इत्यत्राह प्रत्येकेति । अयमर्थ —त्वयैव पदेषु प्रकृतिप्रत्ययरूपानेकांशसद्भावकथनात् गामित्यत्र एकत्वविशिष्टगोपदार्थनिष्ठकर्मत्वमिति बोधे वचनार्थस्य प्रकृत्यर्थे प्रकृत्यर्थस्य च तस्य विभक्त्यर्थेऽन्वयात् कथ निर्विशेषबोध इति । स्वार्थिकेति । प्रज्ञ एव प्राज्ञ इति स्वार्थे अणि, प्रज्ञशब्द अण्प्रत्ययप्रकृति । प्राज्ञशब्द विभक्तिप्रत्ययप्रकृति । अत उत्तरप्रत्ययार्थतदर्थयोर्वैशिष्ट्यप्रतीत्या न निर्विशेषता । इदमुपलक्षणम्—केवलप्रकृतिमात्रजन्यमर्थज्ञानमपि, आवृत्त्यधिकरणेन विशिष्टार्थपरत्वस्य पदे स्थापनात् जात्यादिविशिष्टविषयकमेवेति । वाक्यस्थेनेति । निर्विशेषा नगरीत्यादौ नगरीशब्देन वनग्रामादिव्यावृत्तविशेषणविशिष्टार्थप्रत्यायनात् तादृशविशेषसत्त्वे सामान्यतो निर्विशेषत्व न भवतीति भाव ॥ ननु निर्विशेषवस्तु न सिध्यतीति भवद्वाक्य कथ प्रमाणम्, सिद्ध्यसिद्धिभ्या व्याघातादिति चेन्न—ज्ञान निर्विशेषविषयकत्वप्रमात्वोभयवन्न भवतीति तदर्थात् । विशेषसामान्यप्रकारकाभावप्रकारकनगरीविशेष्यकबोधो न प्रमेति वा । तदिद भ्रान्तिमात्रजनकमिति पदेन सूचितम् ॥ १० ॥

—o—o—

॥ अथ निर्विशेषविषयकनिर्विकल्पकभङ्गवादः एकादशः ॥ ११ ॥

सम्प्रज्ञातस्थितिमति(धि)गते निर्विकल्पे समाधौ शान्तावद्य स्तिमितबहुलानन्दसन्दोहमन्तः ।
यद् तद् ब्रह्म स्फुरति यमिनां पूर्णषाड्गुण्यरूपं सा मे नित्यं हृदि हयमुखी देवता सन्निधत्ताम् ॥

(निर्विकल्पकविषयभाष्यावतारिका)

यदेतदाहु — अस्ति तावन्निर्विकल्पकं नाम प्रत्यक्षम्, प्रथमाक्षसन्निपातसमनन्तरमविशिष्ट-विषयापरोक्षावभासस्य दुरपह्नवत्वात् । अभ्युपेतं चैनत् सर्वैर्वादिभिः ।

(शाब्दिकोक्तशब्दानुवेधनियमनिरासः)

ननु शाब्दास्तत्रापि शब्दानुवेधमिच्छन्ति, यथाऽऽहुः — "न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते । अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन गृह्यते (भासते) ॥" इति ॥ सत्यम्, तैरपि समाधिदशायां तस्यैव शब्दस्य निरस्तसमस्तकल्पनाजालस्योपलम्भः स्वीकृतः । किञ्च शब्दानुविद्धत्वं न सर्वत्र ज्ञाने

---

(११) ननु निर्विकल्पकप्रत्यक्षस्यैव निर्विशेषविषयकत्वात् कथं तदसिद्धिरिति शङ्कायां प्रत्यक्षं विभज्य निर्विकल्पकस्याऽऽद्यावस्थात्वं भाष्ये निरूपितमिति भाष्यग्रन्थमवतार्य व्याख्यास्यन् लौकिक-प्रत्यक्षविषयं भाष्यमलौकिकयोगिप्रत्यक्षस्याप्युपलक्षणमित्याशयेन योगिगतस्य निर्विकल्पसमाधेरपि स्वरूपगुणविग्रहाद्यनेकविषयकत्वेऽपि निर्विकल्पत्वमक्षतमिति ज्ञापयितुं तदुचितं मङ्गलश्लोकं निबध्नाति सम्प्रज्ञातेति । सम्प्रज्ञातासम्प्रज्ञातवैलक्षण्यादिकं योगशास्त्रसम्मतं परमार्थभूषणे विशदमनुसन्धेयम् । अतिगते इति शुद्धपाठः । सम्प्रज्ञातमतिक्रान्ते = असम्प्रज्ञाते । 'यदेतदाहु' इत्यारभ्य, 'अत्रोत्तरमाह' इत्यन्तं कृत्स्नं 'निर्विकल्पकमपि' इति भाष्यग्रन्थावतरणरूपम् । तार्किका-भिमतनिर्विकल्पकखण्डनपरतया भाष्ययोजना प्रसिद्धा । अद्वैतिनिर्विकल्पनिरासनपरतयाऽपि सन्दर्भानुसारेणात्र व्याख्यास्यते । तत्राद्वैती वैयाकरण कौमारिल नैयायिकादिपक्षनिरासेन स्वाभिमत-स्थापनेन प्रत्यवतिष्ठते । तत्परिहारपरमिदं भाष्यमिति दर्शयति यदेतदित्यादिना । शाब्दिका-स्तार्किकादिवत् जात्यादिविशिष्टधर्मिग्रहणाभावमेव निर्विकल्पके वदन्तोऽपि शब्दस्यार्थविशेषणतया भानमिच्छन्ति । एवञ्च शाब्दिकपक्षे निर्विकल्पकमेव न । सूक्ष्मशब्दानुवेधमात्रेण वा निर्विकल्पक-त्ववाचोयुक्तिः । अतो न निर्विशेषविषयकतेति शंकामुत्थाप्य निरस्यति नन्वित्यादिना । शब्दा-नुगमात् ऋते = अर्थविशेषणतया शब्दविषयीकारं विना, यः प्रत्ययः, स नेति व्यतिरेकमुखेन निर्विकल्पेऽपि शब्दभानसिद्धिः । तत्र हेतुमाह अनुविद्धमिवेत्युत्तरार्धेन । घट इति जानामि, पट इति जानामि इति तावत् अनुभवो नापलप्यः । इतिशब्दप्रयोगाच्च घटादिपदं शब्दपरम् । अतः शब्द-विषयकत्वम् । ननु ज्ञानस्य घटशब्दाद्यभिन्नत्वमपि स्यात् इतिशब्दतस्तत्प्रतीतेरित्यत्र इवशब्द-प्रयोगः । अभिन्नतत्प्रतीतावपि नाभेदोऽर्थे, तदयोगात् । अतो विषयविषयिभाव एवेति भावः । सिद्धान्ते तु घट इति जानामीत्यस्य घटशब्दवाच्यार्थविषयकज्ञानवानित्येवार्थः । शब्देनानुविद्धमिव सर्वं ज्ञानं गृह्यते इत्यन्वयः । ननु अर्थज्ञाने शब्दस्य विशेषणतयाभानेऽपि शब्दज्ञाने तदयोगात् घटादि-शब्दविषयकश्रोत्रजनिर्विकल्पके शब्दानुवेधो न भवतीति चेत्—न अकारादीनामपि शब्दादि-शब्दवाच्यतयाऽर्थत्वानपायात्, 'यावदर्थं वै नामधेयशब्दाः' इति तद्वाचककिञ्चिदनुवेधस्यैवेष्ट-त्वात् । ज्ञाने शब्दानुविद्धत्वं शब्दवाच्यार्थद्वारेति भाष्यम् । समाधिदशायामिति । स्फोटस्यैव ब्रह्म-त्वात् तद्विषयकनिर्विकल्पसमाधेस्तैरेष्टव्यत्वादिति भावः । योगनिर्विकल्पस्य निर्विशेषविषयकत्वे विवादात् अन्यथैव शाब्दिकपक्षं दूषयति अद्वैती । अत्राद्वैतिक्रियमाणमन्यमतदूषणं सर्वं प्रायः सिद्धा

दर्शयितुं शक्यम्, बालादिविज्ञानेषु तदसम्भवात्। अन्यथा चैषां व्युत्पत्तिमन्तरेण तत्तद्वाचकपरिज्ञान प्रसङ्गात्। बालादिविज्ञानान्यपि सूक्ष्मशब्दानुविद्धविषयाणीति चेत्, तथाविधस्य शब्दस्य परैरनभ्युप गमात्। अभ्युपगच्छतामपि तदनुवेधस्य दु साधत्वात्। पदज्ञानमेव तावन्न प्रत्यक्षम्, किंपुन स्तदनुविद्धस्तस्य विषय ? न च सूक्ष्मशब्दानुविद्धत्वव्याप्त किंचिल्लिङ्गमस्ति। अथ व्युत्पन्नपुरुषबोध दृष्टान्तेन बालादिज्ञानेष्वपि प्रत्ययत्वादिहेतुभि शब्दानुविद्धविषयत्व साध्येत—तदप्यशक्यम्, पूर्वोक्तप्रसङ्गा[पाता]त्॥ अस्तु स्थूलशब्दानुवेधस्य बाध, तत्सहकृतात् पक्षधर्मताबलात् सूक्ष्म शब्दानुवेध सिद्ध्यतीति चेन्न, वाचकतयाऽनुवेधविवक्षाया सूक्ष्माभिमतशब्दस्यावाचकत्वादेव तदनुवेधासम्भवात्। न हि व्युत्पत्तिपदवीदवीयसस्तस्य वाचकत्वमुत्प्रेक्षणीयम्। 'अव्युत्पन्नोऽपि शब्द स्ववाचक' इति तु परिभाषामात्रम्, शब्दवाचकतायामपि शब्दस्य व्युत्पत्तिसापेक्षत्वात्। स्ववाचक व सिद्धावपि च न वस्तुनस्तदनुवेध, तस्य तद्वाचकत्वेनाव्युत्पत्ते॥ अस्तु रूपादिवत् अवाचकत्वेनैवानुवेध इति चेत्, न, अतल्लिङ्गत्वात्, आरोपासम्भवाच। सौगतैरपि शब्दाध्यासो व्युत्पत्तिकलिल (कलुषित) बुद्धावेवाऽऽद्रियते (बोदाह्रियते), न तु निर्विकल्पके। अतश्चक्षुरादिभिरर्थेषु स्वरूपेणोपलब्धेषु व्युत्पत्तिसमयसहानुभूतार्थसदर्शनादुद्बुद्धसंस्कारवशात् वाचकावगतौ सत्या वस्तुनस्सज्ञानविकल्प इति न प्रथमाक्षसन्निपातजेषु ज्ञानेषु अव्युत्पन्नबालमूकतिर्यगादिबुद्धिषु च शब्दानुवेधसम्भव।

मा भूच्छब्दानुवेधस्तत्र, तथाऽपि, समानेन्द्रियग्राह्यजातिगुणादिविशिष्टमेव सर्वं द्रव्य प्रथमाक्ष-सन्निपातादप्युपलभ्यते इति चेत्—तदपि न, अकारणकार्योत्पत्तिप्रसङ्गात्। विशिष्टज्ञानस्य सर्वस्य स्वरूपज्ञानपूर्वकत्वदर्शनात्। प्राथमिकस्वरूपज्ञानाभावे विशिष्टज्ञानस्यानुत्पत्तिप्रसङ्गात्। विगीता बुद्धि स्वरूपज्ञानपूर्विका, विशिष्टबुद्धित्वात्, सप्रतिपन्नवदित्यनुमानात्॥

(भेदाभेदवाद्युक्तप्रथमज्ञानप्रकारनिरास)

अस्तु स्वरूपज्ञानम्, तदेव स्वरूप जातिगुणादिसर्वात्मकमपि निर्विकल्पे न तथा विविच्यते, विकल्पे तु जातिगुणाद्यात्मना तदेव विकल्प्यते इति चेत्—नन्न जातिगुणादीना परस्परम्, आश्रयाच्च

न्तीष्टमेव। दुस्साधत्वादिति। प्रमाणस्य दुर्वचत्वादित्यर्थ। प्रत्यक्षप्रमाण निषेधति पदेति। अनुमान निरस्यति नचेति। पूर्वोक्तेति। व्युत्पत्तिमन्तरेण वाचकपरिज्ञान पूर्वोक्तम्। सूक्ष्मशब्दस्य अर्थविशेषणत्व वाचकतया प्रकारान्तरेण वा नाद्य इत्याह वाचकतयेति। परिभाषामात्रम्=शब्द-शास्त्रे तथा शब्दग्रहणवासनाधीनकल्पनामात्रम्। तत्र हेतुमाह शब्देति। स्वरूपशब्दस्येति सूत्रा-भावे तथा ग्रहणायोगादिति भाव। एवञ्च व्याकरणव्यतिरिक्तस्थले शब्दवाचकत्वम् इतिशब्दा-भावे दुर्घटम्। वस्तुत इद शब्दवाचकत्वस्थापन प्रकृतानुपयुक्तमित्याह स्वेति। अर्थे शब्दानुवेधो वाचकतया नेति हि प्रकृतम्। स्वस्मिन् स्वानुवेधस्य क इहोपयोग इति। प्रकारान्तरेणेति द्वितीय-पक्ष दूषयति अस्त्विति। सौगतानुयायिभि कथ सौगतैरशब्दानुवेधत्याग इत्यत्राह सौगतैरपीति।

कौमारिलपक्ष खण्डनायानुवदति माभूदिति। सप्रतिपन्नवत्=सुरभिचन्दनमित्यादिप्रतीति वत्। जातिगुणादिसर्वात्मकमपीति। मीमासकादिभिर्धर्मधर्मिणोर्भेदाभेदाङ्गीकारादेवमुक्ति

भेदसिद्धे ॥ अभेदोऽपि तद्वत् सिद्धयतीति चेन्न, साधकाभावात् ॥ प्रथमपिण्डग्रहणमस्तीति चेत्, तत्र प्रथमपिण्डग्रहणशब्देन किं पिण्डस्य प्रथमं ग्रहणं विवक्षितम्? उत अनुपलब्धचरेष्वेकजातीयेषु कस्यचित् प्रथमस्य पिण्डस्य ग्रहणमिति? न प्रथमः, प्रथमाक्षसन्निपातसमनन्तरं जात्यभिन्नवस्तूपलम्भे तस्यैव विकल्पकत्वापातात्। अनुवृत्तत्वाद्याकाराग्रहणादविकल्पकत्वमिति चेत्—न, तथासति जात्यादिस्वरूपस्याग्रहणे तदभिन्नवस्तूपलम्भासिद्धेः ॥ जात्यादीन्यपि सदात्मना तदैव गृह्यन्त इति चेन्न, तथा सति सन्मात्रं गृहीतम्, न तु जात्यादिरित्येव पर्यवसानात्। तथाच तदेवास्माकं निर्विशेषमिति ॥ असद्व्यावृत्तिलक्षणो विशेषस्तत्रापि गृहीतस्स्यादिति चेन्न, तस्य तत्स्वरूपानतिरेकात्। अतिरेके वा तद्ग्राहिणः सविकल्पकत्वप्रसङ्गात्। नापि द्वितीयः, तत्रापि प्रथमाक्षसन्निपातजन्यज्ञानस्य उक्तन्यायेन तदभेदग्रहणासिद्धेः। तत्समनन्तरभाविनस्तु विकल्पस्य जातिग्रहणे सत्यपि प्रकारप्रकारिभावेन भेदस्यैव ग्रहणात् ॥ तदानीं तत्सजातीयवस्त्वन्तरग्रहणाभावात्, जातेर्वस्त्वन्तरानुगतत्वलक्षणं आश्रयाद्भेदो न गृह्यते। जातिगुणादिविशिष्टेऽपि वस्तुन्येको गौरित्याद्येकशब्दानुविद्धप्रत्ययात् ऐक्यमुपलब्धमिति चेन्न, वसनाभरणादिविशिष्टेऽप्येकोऽयमिति प्रत्ययात्। तत्र पुरुषान्तरव्यवच्छेदार्थमेकशब्दः, न तु विशेषणविशेष्यैक्यार्थमिति चेत्, अत्रापि गवान्तरादिव्यवच्छेदार्थमित्येवास्तु। नन्वभेदरहितेषु विशेषणेषु मत्वर्थीयसापेक्षं सामानाधिकरण्यं दृष्टम्, जातिगुणादिषु मत्वर्थीयनिरपेक्षसामानाधिकरण्यात् अभेदोऽप्यभ्युपगन्तव्य इति चेन्न, अभेदप्रसङ्गरहितेष्वपि शरीरात्मादिषु देवोऽहम्, मनुष्योऽहम्, आत्मा देवो जातः कर्मभिरित्यादिमत्वर्थीयनिरपेक्षसामानाधिकरण्यदर्शनात्। लक्षणया तत्र सामानाधिकरण्यमिति चेन्न, तत्रापि कैश्चित्तथाऽभ्युपगमात् ॥ अपृथक्सिद्धत्वात् अपर्यवसानादिवृत्त्या वा तत्र सामानाधिकरण्यमिति चेन्न, शरीरेऽपि तथा सुवचत्वात् [तत्रापि तथा सुवचत्वात्] अपृथक्सिद्धत्वस्य मत्वर्थीयनैरपेक्ष्यप्रयोजकत्वादिति ॥ अस्तु तर्हि अपृथक्सिद्धत्वादेव जातिगुणादेराश्रयतादात्म्यमिति चेन्न, भेदगर्भेण सता येनाभेदसाधने व्याघातात्॥ नायमभेदो भेदाभावात्मा, नापि भेदविरुद्धो धर्मः, येन व्याघातः स्यात्, अपि त्वन्यादृश इति चेन्न–तथाविधस्य कस्यचिदभेदस्याप्रसिद्धत्वात्। भेदाविरुद्धस्य कस्यचित् स्वभावान्तरस्य साधनेऽस्माकमनिष्टाभावाच्च। एतेन 'सहोपलम्भनियमादभेद' इत्यपि निरस्तम्, सहोपलम्भस्य तन्नियमस्य च तादात्म्यवैरित्वात्। तदेव भिन्नेष्वभेदसाधनासिद्धौ, 'भेदाभेदयोः प्रतीतिबलादविरोध' इति धाष्टर्यमात्रेणोच्यते, अतो जातिगुणाद्यात्मकस्य एकस्यासम्भवादेव तद्विषयं निर्विकल्पमाशाम्बरसगोत्राणामाशामात्रपरिकल्पितम्।

तथासतीति। अनेककग्रहणमपि नानुभविकम्, किं तु सदित्येतावदेवेति भावः। नापि द्वितीय इति। पिण्डे प्राथम्यं विशेषणमिति पक्षोऽपि नेत्यर्थः। प्रसङ्गरहितेष्विति। अन्यथा देहात्मज्ञानस्य यथार्थत्वापत्तेरिति भावः। तत्रापि=जातिगुणस्थलेऽपि। अपृथक्सिद्धत्वादिति। अपृथक्सिद्धत्वमेव समानाधिकरणविभक्त्यर्थ इति भावः। अपर्यवसानवृत्तिपक्षे तु अभेद एव तथेति भावः। तत्रापि तथा सुवचत्वात् इत्यधिकपाठोऽनपेक्षितः, पूर्वपक्षिणैव तदुक्तेः। अप्रसिद्धत्वादिति। अभेदशब्दस्य न भेदः अभेद इत्येव व्युत्पत्तेस्तत्र रूढ्यभावादिति भावः।

(तार्किकोक्तप्रथमज्ञानप्रकारनिरासः)

अस्तु तर्हि परस्परमत्यन्तभिन्नानां द्रव्यजातिगुणादीनामगृहीतविशेषणविशेष्यभावानां स्वरूप-
मात्रग्रहणं निर्विकल्पकम्; तत एव च तत्समनन्तरभाविविकल्पोत्पत्तिरपि निर्व्यूढा भवति। न ह्यगृहीत
विशेषणा विशिष्टबुद्धिरुपपद्यते। न च जात्यादीनां विशेषणानां तत्तदिन्द्रियेण ग्रहणयोग्यानां तत्तदिन्द्रिय
संयोगादिसामग्र्यां सत्यामग्रहणमुपपद्यते। अतो विशेषण[विशेष्य?]स्वरूपग्रहणरहितं निर्विकल्पकं नास्तीति॥

तदप्यसारम्; यदि विशेषणविशेष्ययोस्स्वरूपग्रहणम्; कस्तर्हि विकल्पाद्भेदः?

समवाय(या?)ग्रहणमिति चेन्न; अपृथक्सिद्धेषु जात्यादिषु वेदान्तविद्भिः स्वरूपातिरिक्तसमवायान
भ्युपगमात्। तथा च वैशेषिकनिराकरणाधिकरणे सूत्रम्-"समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः"
इति। अस्तु वा समवायाख्यः सम्बन्धः, स किं तदा न गृह्यते?। अयोग्यत्वादिति चेन्न; नित्यं
तद्ग्रहणप्रसङ्गात्॥ एवमपि कैश्चिद्दृश्यत इति चेन्न, तथाऽपि(तदापि?) विकल्पाविशेषप्रसङ्गः; न हि
तदा विकल्पेऽपि समवायग्रहणं संभवति॥ तथाऽपि विशेषणविशेष्यभावो गृह्यत इति चेन्न, तर्हि तत एव
तत्र पूर्वं विशिष्टप्रत्यययोरव्यतिरेकव्या। जाते हि विशिष्टप्रत्यये निष्कर्षकबुद्ध्या विशेषणमिदं विशेष्यमिद-
मिति निविच्यते। ततश्च प्रथममेव विशिष्टप्रत्यये क्व निर्विकल्पकम्?॥ मा भूत् स्वरूपायोग्यत्वम्;
सहकारिवैकल्यात्तु निर्विकल्पके समवायाग्रहणमिति न्यायाचार्य(र्या) इति चेत्; किं तत् सहकारि?।
अवच्छेदकग्रहणमिति चेन्न, अवच्छेदकयोराश्रयाश्रयिणोस्स्वरूपस्य निर्विकल्पकेऽपि ग्रहणात्॥ अवच्छेदक
ग्रहणस्य संबन्धग्रहणकारणत्वात् पूर्वमवच्छेदकग्रहणमपेक्षितमिति चेन्न; तस्य कारणत्वे प्रमाणाभावात्; सम्ब-
न्धग्रहणदशायां च येन रूपेणावस्थाय तदवच्छेदकमवच्छिन्द्यात्, तत् यदि रूपं युगपद्ग्रहणेऽपि संभवति,
किं तस्य पूर्वग्रहणेन, तदर्थविशेषणत्वात्। सत्यपि पूर्वग्रहणे तादात्विकावच्छेदकस्वरूपोल्लेख एव हि अवच्छे
दोल्लेखापेक्षित, पूर्वग्रहणे सत्यपि तादात्विकावच्छेदकोल्लेखाभावे तदवच्छिन्नसम्बन्धोल्लेखासम्भवात्।

अस्तु सम्बन्धस्यापि स्वरूपग्रहणम्, तथाऽपि तस्यावच्छिन्नत्वं न गृह्यत इति चेन्न; अवच्छेदकयो-
राश्रयाश्रयिणोरवच्छेदस्य च सम्बन्धस्य स्वरूपग्रहणे कथमवच्छिन्नत्वाग्रहः? अवच्छेदकस्व
ग्रहणातिरिक्तस्य तदवच्छिन्नत्वग्रहणापेक्षितस्यासंभवात्, अनभ्युपगमाच्च।

तार्किकपक्षं प्रस्तौति अस्तु तर्हीति। प्रथमं प्रकारमात्रग्रहणम्, पश्चात् तद्विशिष्टधर्मिग्रहण-
मिति पक्षोऽपि तार्किकाणामस्ति यथाऽऽहुरनुव्याख्यानकृतः। अत्र निष्प्रकारकज्ञानत्वमात्रेण व्यवस्था-
विशेषणमात्रस्य निर्विकल्पे विशकलितस्वरूपग्रहणमिति पक्षमात्रनिरसनमिदं। विशेषणस्वरूपग्रहण-
रहितमिति। विशेषणविशेष्योभयस्वरूपग्रहणरहितमित्यर्थः। नास्ति वा पाठः, यथोक्तम्। समवाया-
ग्रहणमिति तत्सहितं पठनीयम्। कैश्चिदिति। वैशेषिकैरित्यर्थः। ऐन्द्रियकस्यापि समवायस्य
प्रथमग्रहणे वारयितुं नैयायिकोक्तमाह माभूदिति। समवायविषये निर्विकल्पकं दुर्घटम्। न हि
संबन्धः। संबन्धश्च प्रतियोग्यनुयोगिकत्वानेकग्रहणमन्तरेण दुर्ग्रहः। तदनन्तरग्रहणे तु सविकल्प-
करणमेव। तदिदम्, "अवच्छेदग्रहणाधीनत्वात्" (न्या. कु. ३. अन्ते) इति भ्रमाद्विषयेऽपि सदर्शितम्।
येन रूपेणेति। ज्ञानविषयतयेत्यर्थः।

एतेन समवायस्य निर्विकल्पकैकविषयत्व वदन्तो भूषणमतानुसारिणोऽपि प्रत्युक्ता । अतो यदि विशेषणग्रहणम्, तथा(तदा ?) न कथचिदपि निर्विकल्पकत्वसिद्धि । विशेषणरहितस्वरूपग्रहणे तु तदेवास्माक निर्विशेषग्रहणमिति ।

(बौद्धाभिमतनिर्विकल्पकप्रकारनिरास)

भवतु निर्विकल्पके निर्विशेषग्रहणम्, तथाऽपि विशेषा एव स्वलक्षणापरनामान स्वयमकिञ्चित्त्रिष्ठा कैश्चिदनाश्रिताश्च तत्र गृह्यन्ते, नाद्वितीयमिति चेन्न—प्रमाणाभावात् ॥ नीलपीतादिप्रतिनियतविचित्रविकल्पोत्पत्तिरेव प्रतिनियतकारणमन्तरेणानुपपद्यमाना निर्विकल्पकेऽपि स्वानुरूपविशेषोल्लेख व्यवस्थापयतीति चेन्न, एकस्मिन् अद्वितीये सर्वेषु निर्विकल्पेषु गृह्यमाणे तत्तद्विचित्रवासनादिरूपभ्रमसामग्री सामर्थ्यादेव प्रतिनियतविकल्पोपपत्ते । किमेकस्यामेव रज्जौ गृह्यमाणाया विचित्रा सर्पभूदलनाम्बुधारादि विकल्पा क्रमशो न सदृश्यन्ते ? युगपदपि वा किमेकस्मिन् गगने गन्धर्वनगरप्राकारगोपुरादि विकल्पा [न ?] प्रकल्प्यन्ते ? विकल्पाना च भ्रान्तिरूपत्व भवद्भिरपीष्यते ॥ विशेषाणामेवाभावे कथ विचित्रवासनादिसभव इति चेन्न, विशेषाणा वासनाहेतुत्वाभावात्, तत्तद्विषयविज्ञप्तिबीजा येव वासना मङ्कुरयन्ति । अन्यथा शुक्तिरजतादिविषयमिथ्यात्वेन तदनुभवजन्यवासनाभावात् तदनुसरणतन्मूल चेलाञ्चलग्रन्थिविघटनादयो न सभवेयु ॥ नन्वापणादिषु सत्यरजतग्रहणात् रजतवासना । ततश्च तदेव रजत वासनावशादेव देशान्तरकालान्तरयोरसदपि प्रतीयते । तत्प्रतीतिमूलश्च पुनस्संस्कारस्मृत्यादिप्रवाह इति युज्यते । यस्य तु क्वचिदपि विशेषा न सन्ति, तस्य कथ विशेषवासना निर्वाह्या ? उच्यते—मिथ्यार्थज्ञानस्यापि तावत् वासनाजनकत्व भवद्भिरपीष्यत एव । ततश्च पूर्वपूर्वभ्रमविशेषजनितसंस्कार विशेषादेव सर्वविकल्पोपपत्तौ किं कचित् विचित्रेणार्थेन, विकल्पवैचित्र्याय प्रत्यक्षतया तदनुमेयतया वा कल्पितेन ? अस्य चार्थस्य वैशद्याय समानसमयाचारा योगाचारादय उपास्यन्ताम् । तत्र तु भवन्त एव तेषा बाह्याभेदापह्नवन्यायेन आन्तराभेदापह्नव परानिष्टमुद्घाटयन्तु । अतो विचित्रविकल्पोदयस्य अन्यथासिद्धेर्निर्विकल्पकेऽपि विचित्रविशेषग्रहणकल्पना न युक्ता, तत्कल्पनेऽपि वा लाघवाय

सविकल्पके तदभानात् । निर्विकल्पकञ्चातीन्द्रियम् ।

भूषणेति । समवायोऽतीन्द्रिय इति प्रसिद्धि सविकल्पके तदभानात् ... तस्य निर्विकल्पके भानमिति तदाशय विशेषणत्व विशेष्यत्वञ्च धर्मधर्मिणोस्सम्बन्धग्रहणायत्तमिति तस्य निर्विकल्पके भानमिति तदाशय स्यात् । सौगतनिर्विकल्प निरसनाय प्रस्तौति भवत्विति । ज्ञानभेदेन निर्विशेषभेदस्तदिष्ट । अद्वैतिना तु सर्वत्र सदित्येकग्रहणम् । स्वयमकिञ्चिदित्यादिना निर्विशेषत्वोपपादनम् । युगपदपीत्यस्य वाक्य-समाप्तिर्न कार्या । प्रकल्प्यन्त इत्यत प्राक् नञ आवश्यक । विज्ञप्तिबीजान्येव = तत्तद्विषयज्ञानरूपाणि बीजान्येव । प्रत्यक्षतयेति वैभाषिकपक्षे । अनुमेयतयेति सौत्रान्तिकपक्षे । लोके सामान्यत प्रत्यक्षस्य अनुमेयस्य च विकल्पादिहेतुत्वादप्येवमुक्ति । बाह्याभेदापह्नवेति । विज्ञाने बाह्याभेदो योगाचारेष्ट । तदपह्नव तार्किकादिकृत परानिष्ट । तद्वत् नीलज्ञानपीतज्ञानादीना ज्ञानानामप्य-भेद अद्वैतिनामिष्ट । नीलोऽस्ति पीतोऽस्ति इत्यादौ सत एकस्यैव भानमिष्टम् । आन्तरज्ञानानाम-भेदस्यापह्नव सौगतादीष्ट परानिष्टतयोद्घाट्यतामित्यर्थ । पाठान्तर न लभ्यते ।

विचित्राद्वैतं विश्वविषयमास्थीयताम् । न चैकस्यानेकस्वभावताव्याघातः; "रूपरसगन्धस्पर्शस्वभावाः पार्थिवाः परमाणवः, रूपरसस्पर्शस्वभावा आप्याः, रूपस्पर्शस्वभावास्तैजसा" इति भवद्भिरेकैकस्यानेकस्वभावकल्पनात् । अत एव नैकस्य विरुद्धस्वभावतेत्यपि दत्तोत्तरम्, लोकदृष्ट्या परराद्धान्तिभिश्च रूपरसत्वादेरविरुद्धस्वभावतया स्वीकारात् । भवद्भिस्तु शान्त्या सिद्धाश्रमीभवद्व्यालनकुलादेरिव नीलधवलादेरपि वैरस्यस्य शमयितुं शक्यत्वात् ।

(आरब्धाद्वैतिपक्षनिगमनम्)

तस्मादस्मदभिमतमद्वैतमेव शुद्धं चित्त वा निर्विकल्पकपदमिति शत्रुमित्रविभागोदासीनैश्च सौगतैरपि संग्रहणीयम्। ततः प्रमाणज्येष्ठस्य प्रत्यक्षस्य प्रथममेव निर्विशेषोल्लेखित्वात् विकल्पोल्लीढविशेषाणां भ्रान्त्या निर्वाहात् न शक्यम्, "निर्विशेषवस्तुनीदं प्रमाणमिति न शक्यते वक्तुम्" इति [वक्तुम् !] । अत्रोत्तरमाह, **निर्विकल्पकमपि सविशेषविषयमेवेति** । अयमभिप्रायः—तत्र यत्तावत् शाब्दकौमारिलादिमतदूषणं तदस्माकमपि सम्मतमेव । तत्र यदुक्तं विशिष्टग्रहणस्य स्वरूपग्रहणं कारणमिति—तन्न सार्वत्रिकम्। भिन्नसामग्रीवेद्येषु सविशेषणविशेष्येष्वेव तथा दर्शनात्, एकसामग्रीवेद्येषु तु समानकालीनविशेष्यग्रहणेनैव विशिष्टग्रहणसिद्धेः । उक्तं च त्वयाऽपि 'तत्कालीनविशेषणग्रहणमेव विशिष्टोल्लेखोपयोगी'ति ; तद्वत् विशेष्यस्वरूपस्य पूर्वगृहीतस्यापि तादात्विकोल्लेखाभावे विशिष्टग्रहणासिद्धेः, सति तस्मिंस्तत्सिद्धेः, पूर्वग्रहणस्यानपेक्षितत्वात् । अत एव विशिष्टग्रहणत्वात् स्वरूपग्रहणपूर्वकत्वानुमानं प्रत्युक्तम् । यच्चोक्तम्—विशेषणग्रहणे सति न कथञ्चिदपि निर्विकल्पकसिद्धिरिति—तदप्यसत् ; निर्विशेषग्रहणरूपनिर्विकल्पके शशविषाणायमाणे यदि विशेषणग्रहणे निर्विकल्पकं नाम न किंचित् स्यात् ; न स्यादेव; न ह्यप्रामाणिकमवश्यमङ्गीकुर्मः ।

योगशास्त्रेषु निर्विकल्पकसमाध्युपदेशान्न तस्याप्रामाणिकत्वमिति चेन्न ; तत्रापि निर्विशेषग्रहणस्यानुपदेशात्। आगमानां च सविशेषपरत्वस्य स्थापयिष्यमाणत्वात् । समाधिलक्षणानुप्रविष्टस्यार्थमात्रावभासत्वपरस्य 'स्वरूपशून्यमिव' इत्यस्य निर्विशेषग्रहणपरत्वाभावात् । ध्यानमेव हि यथावस्थितध्येयार्थवैशद्यातिशयात् तन्निगीर्णस्वरूपमिव भवतीति तत्रोपदिश्यते । प्रह्लादवामदेवादिसमाधिषु चानन्तविशेषणविशिष्टब्रह्मानुभव एव श्रूयते । अतो न शास्त्रान्निर्विशेषविषयनिर्विकल्पकसिद्धिरिति ।

अतः प्रामाणिके कस्मिंश्चिन्निर्विकल्पके यथोपलम्भमङ्गीक्रियमाणे संस्कारानपेक्षप्रथमाक्षसन्निपातमात्रसंभवं प्रत्यक्षं निर्विकल्पकम्। ततस्तत्संस्कारसहकृतेन्द्रियजन्यं तदेकविषयं तज्जातीयपिण्डान्तरविषयं वा प्रत्यक्षं सविकल्पकम्। तच्च येनाऽऽकारेण पूर्वापरानुवृत्तेन स्वविषयं विशिनष्टि, तदाकारविशिष्टस्य पूर्वमपि ग्रहणावश्यंभावात् प्रथमाक्षसंयोगजस्यापि विशिष्टविषयत्वमेव युक्तम्, तदाह—**सविकल्पके स्वस्मिन्ननुभूतपदार्थविशिष्टप्रतिसन्धानहेतुत्वादिति** । 'निर्विकल्पकम्', 'तच्च विशिष्टविषयम्' इति स्ववचनविरुद्ध-

थत्रोत्तरमिति । निर्विकल्पकं प्रमाणमिति स्वीकारेऽपि तद्विषयसत्तामात्रं ततः सिध्येत् । न पुनस्तत्र विशेषाणामभावोऽपि । निर्विशेषत्वेनाग्रहणादित्यवधेयम् ।

मिति चेन्न ; प्रमाणबलात् शब्दवृत्तिसङ्कोचेऽवश्यम्भाविनि परामर्शदशाविषयीक्रियमाणविशेषणनिवृत्तिमात्रेण निर्विकल्पकत्वाद्योयुक्तेरुपपत्ते । तत्राह—"**निर्विकल्पकं नाम केनचिद्विशेषेण वियुक्तस्य ग्रहणम् ; न सर्वविशेषरहितस्य**" इति। यदुक्तं प्रथमाक्षसन्निपातसमनन्तरमविशिष्टविषयापरोक्षावभासो दुरपह्नव इति, तत्राह—"**तथाभूतस्य कदाचिदपि ग्रहणादर्शनात्**" इति । अयमभिप्रायः—न तावत् निर्विशेषवस्तुग्रहणमिति वयं तत् उत्तरकाले व्यक्तं परामृशामः ; न च तदानीमेव । यद्यपि निर्विशेषवस्तुग्रहणमपि स्वप्रकाशत्वात् स्वतःसिद्धमिति वक्तुं शक्यम् ; तथाऽपि तथाविधा स्वतस्सिद्धिरपि तथाभूतत्वगोचरपरामर्शमन्तरेण दुरुपपादेत्युक्तम् ; अन्यथा शशविषाणग्रहणमपि स्वप्रकाशसिद्धमिति धृष्टोक्तेरनिस्तारात् , तथा च न किञ्चित् प्रतिक्षेप्यं स्यात् , सर्वस्यापि तथातथासिद्धे (स्वतस्सिद्धे ?) सुवचत्वादिति । मा भूत् तथाभूतस्य ग्रहणम् , उपपत्त्या तु कल्प्यत इति यदाहुः, तत्राह—"**अनुपपत्तेश्च**" इति । उपपत्त्यभावादित्यर्थः । व्याख्यातमिदं प्रागेव । अदर्शनं विवृणोति—"**केनचिद्विशेषेण इदमित्थमिति हि सर्वा प्रतीतिरुपजायते**" इति । उपपत्त्यभावं विवृणोति—"**त्रिकोणसास्नादिसंस्थानविशेषेण विना कस्यचिदपि पदार्थस्य ग्रहणायोगात्**" इति । यद्वा, "**तथाभूतस्य कदाचिदपि ग्रहणादर्शनादनुपपत्तेश्च**" इति] योग्यानुपलब्धिबाधमुपपत्तिबाधं चाऽऽह ; तदुभयविवरणम् , "**केनचित्**" इत्यादिग्रन्थद्वयम् । यद्वा पूर्वग्रन्थद्वयं साधकाभावपरम् , उत्तरं तु तद्द्वयं बाधकपरमिति विभागः। उक्तप्रकारनिर्विकल्पकसविकल्पकविभागमुदाहरणमुखेन विशेषेण दर्शयति—"**अतो निर्विकल्पकमेकजातीयद्रव्येषु प्रथमपिण्डग्रहणम् ; द्वितीयादिपिण्डग्रहणं सविकल्पकमित्युच्यते**" इति । निर्विकल्पकसविकल्पकोदाहरणविशेषभूतयोः प्रथमद्वितीयपिण्डग्रहणयोः केनचिद्विशेषेण वियुक्तिमवियुक्तिं च दर्शयति—"**तत्र प्रथमपिण्डग्रहणे गोत्वादेरनुवृत्ताकारता न प्रतीयते । द्वितीयादिपिण्डग्रहणेष्वेवानुवृत्तिप्रतीतिः**" इति । ननु यदि कस्यचिदग्रहणान्निर्विकल्पकत्वम् , तर्हि द्वितीयादिपिण्डग्रहणमपि यत्किञ्चिद्वस्त्वन्तराग्रहणान्निर्विकल्पकमेव स्यात् । ततश्च सविकल्पकनिर्विकल्पकयोर्व्युत्पत्त्यनुसारेण विभाजकं लक्षणं वाच्यमिति, तत्राह—"**प्रथमप्रतीत्यनुसंहितवस्तुसंस्थानरूपगोत्वादेरनुवृत्तिधर्मविशिष्टत्वं द्वितीयादिपिण्डग्रहणावसेयमिति द्वितीयादिग्रहणस्य सविकल्पकत्वम् । सास्नादिवस्तुसंस्थानरूपगोत्वादेरनुवृत्तिर्न प्रथमपिण्डग्रहणे गृह्यत इति प्रथमपिण्डग्रहणस्य निर्विकल्पकत्वम् ; न पुनः संस्थानरूपजात्यादेरग्रहणात्**" इति । अयमभिप्रायः—संस्कारसहकृतेन्द्रियजन्यतया प्रत्यवमर्शि ज्ञानं सविकल्पकम् , संस्कारनिरपेक्षकेवलेन्द्रियजन्यज्ञानं निर्विकल्पकम् ; तदेतद्दृश्यते प्रथमपिण्डग्रहणदशायामिदमित्येव ग्रहणात् , द्वितीयादिपिण्डग्रहणेषु तज्जातीयतया सोऽयमिति परामर्शादिति ।

ननु यदि प्रथमपिण्डग्रहणे जातिग्रहणं स्यात् , तदैव विभागः स्यात् ; तत्रैव तु किं प्रमाणम् ? न ह्यनुवृत्ताकारजातिग्रहणमेकपिण्डग्रहणे संभवनीयत्राह—"**संस्थानरूपजात्यादेरप्यैन्द्रियकत्वाविशेषात्**

संस्थानेन विना संस्थानिनः प्रतीत्यनुपपत्तेश्च प्रथमपिण्डग्रहणेऽपि ससंस्थानमेव वस्तु इत्थमिति गृह्यते" इति । एतेन वैशेषिकाद्युक्तं निर्विकल्पकमपि निराचकार । ननूक्तेन लक्षणप्रकारेण विभागे प्रथमपिण्डग्रहणेऽपि सविकल्पकत्वं संभवति ; यथा प्रथमपिण्डस्यैव द्वितीय(ये)ग्रहणे सोऽयं गौरिति ; द्वितीयादिपिण्डग्रहणेऽपि निर्विकल्पकत्वं स्यात् ; यथा विस्मृतप्रथमपिण्डस्य परामर्शाभावात् द्वितीयादिपिण्डेष्वप्ययं गौरिति । अतो लक्षणोदाहरणयोरसामञ्जस्यमिव भाति ; अनुवृत्तस्वरूपाया जातेर्ग्रहणमेकपिण्डमात्रग्रहणे न संभवतीति चोद्यं चापरिहृतम् ; तत्राह—"ततो द्वितीयादिपिण्डग्रहणेषु गोत्वादेरनुवृत्तिधर्मविशिष्टता संस्थानवत् संस्थानिवच्च सर्वदैव गृह्यत इति तेषु सविकल्पकत्वमेव" इति । अयमाशयः—निर्विकल्पकसविकल्पकविभागस्तावत् उक्तप्रकारमन्तरेण नोपपद्यत इति दर्शितम् । उदाहरणमपि संभवल्लक्षणव्यक्तिविषयम् । अतः प्रथमद्वितीयाद्यनादर एव । येषु तु प्रथमस्यैव पिण्डस्य द्वितीयादिग्रहणेषु प्रतिसन्धानसंभवः, तेषु सविकल्पकत्वमेवास्तु । येषु द्वितीयादिपिण्डग्रहणेषु च, प्रथमस्यैव पिण्डस्य द्वितीयादिग्रहणेषु च प्रमुषितसंस्कारस्य प्रतिसंधानासंभवः, तत्रापि निर्विकल्पकत्वमेव । येषु पुनर्द्वितीयादिपिण्डग्रहणेषु गोत्वादेरनुवृत्तिधर्मविशिष्टता संस्थानिवत् संस्थानवच्च सर्वदैव गृह्यते, तेषु सविकल्पकत्वमेवेति तत् द्वितीयविकल्पोदाहरणम् । यौगपद्यतया संस्थानस्य प्रथममेव स्वरूपग्रहणम्, आश्रयभेदग्रहरूपसहकारिविशेषस्याभावादनुवृत्तिरूपधर्माग्रहणम्, द्वितीयादिपिण्डेषु गृह्यमाणेषु तथाविधसहकारिसद्भावात् संस्थानस्वरूपस्येव तदनुवृत्तेरपि ग्रहणमिति न सङ्कटं किंचिदिति । निगमयति—"अतः प्रत्यक्षस्य न कदाचिदपि निर्विशेषविषयत्वमिति । अत इति—साधकाभावात् बाधकसद्भावात् प्रामाणिकस्य निर्विकल्पकसविकल्पकविभागस्य लोकशास्त्राविरोधेन निर्वाहाच्चेत्यर्थः । कदाचिदपीति सविकल्पकदशायामिव निर्विकल्पकदशायामपीत्यर्थः ॥

॥ इति शतदूषण्यां निर्विशेषविषयकनिर्विकल्पकभङ्गवादः एकादशः ॥ ११ ॥

॥ अथ सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षभङ्गवादः द्वादशः ॥ १२ ॥

यस्य सत्त्वेन विश्वस्य सत्ता सदसदात्मनः । प्रत्यक्षाद्यपरिच्छेद्यं तत् सदैकमुपास्महे ॥

यत्तु प्रत्यक्षादिविरुद्धं शास्त्रार्थमनुपपाद्य पुनस्तानुशयैरुक्तम्—प्रत्यक्षादिविरोधे सत्येव हि शास्त्रस्य बलीयस्त्वं वक्तव्यम् । विरोधमेव न पश्यामः ; प्रत्युतैकार्थ्यम् ; प्रत्यक्षस्यापि शास्त्रस्येव निर्विशेषसन्मात्र-

---

(12) सदसदात्मनः=चेतनाचेतनात्मकस्य कार्यकारणात्मकस्य वा सर्वस्य सत्ता यत्सत्ताधीना, तत् प्रत्यक्षाद्यविषयं एकं स्वसजातीयद्वितीयरहितं प्रत्यक्षादिप्रमाणविषयस्येतरस्य सर्वस्य सजातीयमुपास्महे सदेत्यर्थः । घटोऽस्ति पटोऽस्ति इत्यादौ भासमाना सत्ता घटादितत्तद्वस्तुनिष्ठा, न तु ब्रह्मरूपा ब्रह्मनिष्ठा वा ; ब्रह्मणः प्रत्यक्षाद्यविषयतया तत्सत्तायास्तद्विषयत्वायोगात् । श्लोके सदैकमित्येव पाठः, न तु सदेवमिति । सत्त्वस्य प्रथमपाद प्रयोजकत्वात् । न च ब्रह्मसत्तातिरिक्तघटादिसत्ता नास्तीति वाच्यम्, जगन्मिथ्यात्वे मानाभावात् । मिथ्यात्ववादिनाऽपि, पारमार्थिकी व्यावहारिकी प्रातिभासिकीति सत्ताभेदस्वीकारेण ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ताऽभावायोगाच्च । अतः घटोऽस्तीत्यादौ ब्रह्मसत्ताभानं दुर्वचम् । शुक्तिरजतादौ, रजतं साक्षात्करोमीति साक्षात्कारान्यथानुपपत्त्या प्रातिभासिकरजतावच्छिन्नं चैतन्यमेव अपरोक्षं, तदतिरिक्तघटादिकमपि प्रत्यक्षाविषय'

ग्राहित्वात् ॥ ननु यदि सन्मात्र प्रत्यक्षेण गृह्यते, तदा घटोऽस्ति पटोऽस्ति इत्यादिनानाकारवस्तुविषयोपलम्भव्यवहारयोर्विरोध । न हि सत्सदित्येव प्रतीतिव्यवहाराविति चेत्-मैवम् , यथा इद रजतमित्यादिरूपेषु शुक्तिरजतादिभ्रमेष्विदमशस्याबाधितस्य सर्वत्र प्रत्यक्षेण ग्रहण रजताद्यशस्य त्वारोपितस्यैव भ्रान्त्यैवेति विविच्यते, तद्वदत्रापि सर्वत्र सन्मात्रप्रकाशव्यवहारयो प्रत्यक्षोपज्ञत्वम् , घटपटादिभेदविषययोस्तु तयोर्भ्रमोपज्ञत्वमिति विविञ्चाम , तथा हि , घटोऽस्तीत्यादावस्तित्व तद्भेदश्च प्रकाशते, व्यवह्रियते च । तत्र विधिव्यवच्छेदयोर्भावाभावात्मनोरैक्यायोगात् भेदस्तावदङ्गीकार्य । तत्श्च स्वरूपभेदयो सद्घटयो किं द्वयोरपि ग्राहक प्रत्यक्षम् , उत अन्यतरग्राहि इति विचारणीयम् । पूर्वत्रापि कि युगपद्ग्राहकम् , उत क्रमेणेति । न प्रथम , स्वरूपग्रहणस्य निरपेक्षतया झटित्युत्पत्ते भेदग्रहणस्य स्वाश्रय-प्रतियोगिग्रहणसापेक्षस्य जघन्यत्वाच्च यौगपद्यासम्भवात् । न द्वितीय , क्षणिकस्य ज्ञानस्य निरपेक्ष स्वरूपमवलम्ब्यास्तमितस्य भेदग्रहणाय क्षणान्तरस्थितेरशक्यत्वात् । अन्यतरग्राहित्वपक्षेऽपि न भेदमात्रग्राहित्वम् , निराश्रयभेदग्रहासम्भवात् । तत परिशेषात् स्वरूपमात्रग्राहिप्रत्यक्षमिति सिद्ध्यति । एव प्रत्यक्षस्य भेदग्राहित्वासम्भवे तन्मूलाना प्रमाणान्तराणामपि न वस्तुतो भेदसमर्थनसामर्थ्यमिति कुतस्तत्सिद्धि ? सिद्ध्यन्नपि च भेद इतरव्यवच्छेदरूपतया स्वयमभावात्मतया षष्ठप्रमाणवेद्य इत्यतोऽपि न तस्य प्रत्यक्षग्राह्यता । एव प्रत्यक्षे प्रथमाक्षसन्निपातक्षणभाविनि स्वरूपमात्रमवलम्ब्य विलीनेऽपि, अविद्यावशात् तदनन्तरभाविनि विकल्पेऽपि सन्निकर्षात् प्रत्यक्षाभिमानमात्र जायते, न तु साक्षात्प्रत्यक्षतेति भ्रान्तिमूल एव भेदव्यवहार इति॥

सन्मात्रमेव प्रत्यक्षमिति व्यावहरन्तीति विचित्रमेतत् । अस्तित्व तद्भेदश्च प्रकाशत इति । परासमतोऽपि तेषा स्वमतवासनाधीनो व्यवहार । अस्तित्व ब्रह्म, तत्र कल्पितो घटादिरेव तद्भेद इति तदाशय । अर्थान्तरमपि—सदिति सामान्यरूपेण, घट इति विशेषरूपेण च वस्तु प्रकाशते , सत् तद्विशेषश्च प्रकाशते इति । इद लोकानुमतम् । तत्र वस्तुतो ब्रह्मणि तत्र कल्पिते भेदे च प्रकाशमाने अपरीक्षका अन्यथा वदन्तीति भाव । विधिव्यवच्छेदयो =विधिनिषेधयो । तद्विवरण भावाभावात्मनोरिति । ऐक्यायोगादिति, आश्रयप्रतियोग्युभयसापेक्षप्रतीतिको भेद अभाव , स्वरूप तु तदनपेक्षमिति वैलक्षण्यादिति भाव । उत्पत्ते जघन्यत्वाच्चेत्युभय यौगपद्यासम्भवे हेतु । जघन्यत्वात् =पश्चाद्भावित्वात् । क्षणिकस्येति । ज्ञानस्यानुभवानुरोधात् क्षणिकत्व सर्वेष्टम् , अत एव ज्ञानानुवृत्तिस्थले धारावाहिज्ञानमिति अनेकज्ञानसन्तानवाद इत्याशय । ननु प्रतीयमानस्य भेदस्य कथमसिद्धिरित्यत्राह सिध्यन्नपीति । षष्ठेति । अभावसामान्यमनुपलब्धिप्रमाणैकवेद्यमिति भाट्टानुसार्यद्वैतिमतम् । अतोऽपीति–अभावस्य चक्षुराद्ययोग्यत्वादपीति पर्यवसन्नम् । अभाव प्रत्यक्षयामीति लोकानुभव निर्वहति एवमिति । सन्निकर्षादिति । सन्निकृष्टधर्मिगतत्वादित्यर्थः । अभावस्याप्रत्यक्षत्ववादिभि विशेषणविशेष्यभावरूपसम्बन्धस्य प्रत्यक्षकारणभूतसन्निकर्षत्वमपि नेष्यते । अथापि तत्र सोऽस्तीति भाव । तथा अनुपलब्धेरप्यज्ञायमानतया ज्ञानकरणत्वे अनुमानादिवैलक्षण्यात् इन्द्रियकरणकप्रत्यक्षसाजात्यात् प्रत्यक्षत्वव्यवहार इति च भाव । भ्रान्तीति । ननु यत्किञ्चित्प्रमाणाधीने ज्ञाने भ्रान्तित्व कथम् । न ह्यनुमानमेयाग्न्यादिज्ञान भ्रान्ति । न च, अनुपलब्धिगम्यमभावज्ञान भ्रान्तिरिति भाट्टा । तथा सति अनुपलब्धे प्रमाणत्वायोगात् । न च, 'अस्तु भेद तावत प्रत्यक्षस्य सन्मात्रग्राहित्व न पर्युदस्तम्' इति वाच्यम् प्रत्यक्षस्य सन्मात्रग्राहित्वेऽपि प्रत्यक्षे

अत्र मूल --श्लो-भेदाग्रहणरूपेन भेद विधिनिषेधयोः । स्वयं समर्थयन् मूर्ख स्ववाग्वज्रेण खण्डित ॥

यदुक्तं स्वरूपभेदयोर्युगपत् क्रमेण वा ग्रहणमिति, तत्र योग्येषु भेदेषु युगपदेवेति ब्रूम । तदाह--'**एकक्षणवर्तित्वेऽपि प्रत्यक्षज्ञानस्य तस्मिन्नेव क्षणे वस्तुभेदरूपतस्स्थानगोचरादेर्गृहीतत्वात् क्षणान्तरग्राह्य न किंचिदिह तिष्ठति**' इति। स्वरूपवज्जातिगुणादेरपि तत्तदिन्द्रिययोग्यत्वाविशेषात् एकसामग्रीवेद्यत्व निर्विकल्पकनिरूपणे प्रदर्शितम् । न च जात्याद्यतिरिक्त भेदमिच्छामः । त्वमपि हि घटोऽस्तीत्यादिषु घटत्वादिकमेवात्र भेदतयोदाहरसि । घटत्वादेश्च स्वरूपेण गृह्यमाणस्य न प्रतियोगिज्ञानापेक्षा । आश्रयप्रकाशापेक्षायामपि सहोपलम्भादेव नैराकाङ्क्ष्ये समर्थितम् ॥ प्रतियोगिनिरपेक्षस्य कथं भेदत्वमिति चेत्— यदि तस्य भेदत्वं नास्तीति मन्यसे, तर्हि तत एवाश्रयस्येव तद्गतघटत्वादेरपि ग्रहणे न कश्चिद्दोष , तदाऽपि न सन्मात्रग्राहकत्वसिद्धि । सौहार्देन तु वदाम , 'जात्यादीनामेव स्वरूपेण गृह्यमाणाना न प्रतियोग्यपेक्षा, तेषामेव तु भेदत्वाख्येन स्वधर्मेण गृह्यमाणाना कदाचित्प्रतियोग्यपेक्षा' इति सर्वथा स्वप्रतीतिसाक्षिकमेतत् । भेदत्वं चानन्तरमेव भेदनिरूपणे (18) शिक्षयिष्यामः । बाधाभावे च (13-15-16) सेत्स्यति, शुक्तिकारजतादिवद्बाध्याबाध्याशनिष्ठावार्ताऽपि निरस्ता ।

यच्चोक्तम्—प्रत्यक्षस्य भेदग्राहित्वाभावात् तन्मूलानामन्येषामपि न भेदसमर्थनसामर्थ्यमिति, तत्र किं तेषा कस्यचिदप्यग्राहकत्वं विवक्षितम् , उत अभेदग्राहित्वम् , यद्वा भेदग्राहित्वेऽपि तत्र प्रामाण्यं नास्तीति ? नाऽऽद्यद्वितीयौ , प्रतीतिबाधापसिद्धान्तादिदोषप्रसङ्गात् । न तृतीय , भेदबाधकाना निरसिष्यमाणत्वात् । यदि च प्रत्यक्षचर्वितचर्वणेन तदर्थे अप्रामाण्यमनुमानादे., तदाऽतीन्द्रियस्य कस्यचिदपि कुतश्चित्सिद्धिर्न स्यात् ।

यदि च स्वविषयभेदे अनुम न दीना प्रामाण्य नाङ्गीकृतम् , कुत्र तर्हि तेषा तत् स्यात् ॥ न कुत्रचिदिति चेत् , तर्हि प्रत्यक्षैकप्रमाणवादी चार्वाक प्रत्यक्षाप्राप्तविषयप्रमाणान्तरप्रदर्शनेन किं त्वया प्रतिक्षिप्यते ॥ धर्माधर्म परतत्त्वादिगोचरवेदप्रामाण्यप्रत्याशयेति चेत् , चार्वाकवदेव वस्तुतस्तत्र तत्प्रामाण्यमनिच्छ-स्ते किमनया स्वैराचरसुखोपरोधिन्या दुराशया ॥ प्रत्यक्षस्य भेदग्राहित्वाभावे लिङ्गलिङ्ग्यादिभेदो विकल्पसिद्ध इति तन्मूलानमनुमानादीनामप्रामाण्यमिति चेत , तर्ह्यनुमानादिक प्रमाणमेव न भवतीति

पर्वते अनुमेयाग्निवैशिष्ट्यवत् घटादिरूपभेदवैशिष्ट्यसिद्ध्या निर्विशेषवस्तुसिद्धिरेवेति चेत्— एतन्निरासायेत्र भ्रान्तिसिद्ध एवेति पदकारः । पूर्वपूर्ववासनामूलभ्रान्तित एव व्यवहारनिर्वाहे अनुपलब्धिप्रमाणतद्भ्यत्वादेर्न स्वीकार इति भाव ।

(सि) स्वयं समर्थयन्निति। उक्तं हि प्राक् , विधिरप्यवच्छेदयोर्भावाभावात्मनोरैक्यायोगात्' इति। उभयोरपि तद्ग्राहकत्वाविशेषे तस्याः परं कथ ग्राह्यतेत्यत्राह वज्रेणेति । घटत्वादिकमिति । घटवत् घटत्वमपि तन्मते भेद एव । अस्ति रान्यत्वात् । आश्रयप्रतियोग्युभयापेक्षा भेदस्य , घटत्वादेर्धर्मत्वात् आश्रयापेक्षा परमस्त्येवेत्यत्राह आश्रयेति । कथमिति क्षेपे वा जिज्ञासायां वा , आद्ये आह यदीति , अन्त्ये आह सौहार्देनेति । अतीन्द्रियस्य = गुरुत्वगगनादेरनुमानगम्यस्य शास्त्रगम्यस्य च । विषयभेदे = विषयविशेषे । किमिति । कुतः, किमर्थमित्यर्थः । उपरोधिन्येति । स्वय कदाचित्

चार्वाकवत् ब्रूहि, न पुनर्भेदे न प्रमाणमिति। किंच प्रत्यक्षमूलस्यापि श्रुतस्य प्रत्यक्षविरुद्धार्थेऽपि प्रामाण्यं संभवतीति मन्यमानस्य तवानुमानादेरपि तथात्वे को विरोध ?

यच्च–अभावरूपस्य भेदस्याभावप्रमाणवेद्यत्वान्न प्रत्यक्षवेद्यत्वं संभवतीति–तत् अभावाख्यं प्रमाणान्तरं प्रमेयान्तरं चानभ्युपगच्छता गोष्ठीषु नावतिष्ठते । भवतु वा षष्ठं प्रमाणम्, तथाऽपि तत्रैव भेदग्राहक तयाऽभ्युपगते क्रमयौगपद्यविकल्पानुपपत्तिस्तदवस्था ॥ प्रत्यक्षेणाधिकरणग्रहणे संस्कारोन्मेषाच्च प्रति योगिस्मरणे सति क्षणिकेनाप्यभावजन्यज्ञानेन भेदग्रहणमुपपद्यत इति चेत्, हन्त ! तर्हि पूर्वप्रत्यक्षेणाधि करणग्रहणे तथैव प्रतियोगिस्मरणे च सति क्षणिकेनापि प्रत्यक्षान्तरेण भेदग्रहणे काऽनुपपत्तिः ? पूर्वोत्तर प्रत्यक्षयोः परस्परवार्तानभिज्ञतया वैशिष्ट्यं न सिद्ध्येदिति चेत्, हन्त ! किं प्रत्यक्षस्याभावप्रमाणस्य च परस्परवार्ताभिज्ञता शिक्षिता भवता ? येन तत्र वैशिष्ट्यं बोद्धव्यमिति मन्यसे ॥ प्रथमोदितप्रत्यक्ष संस्कारात् विशिष्टज्ञानोदयस्तत्रेति चेत्, किं प्रत्यक्षान्तरे तथा निर्वाहो राजशासनवारितः ॥ अत एव प्रत्यक्षाभासेन विकल्पेन भेदग्रहणमित्येतदपि दत्तोत्तरम् ।

एवं प्रत्यक्षस्य भेदग्राहित्वासंभवे तुल्यन्यायतया षष्ठप्रमाणस्य प्रत्यक्षाभासस्य च भेदग्राहित्वा सभवं सिद्धं कृत्वा, **अपि चे**त्यादिना प्रतीतिविरोधादिकमुदाजहार **भाष्यकारः** । तत् व्याकुर्म —यदि सन्मात्रं प्रत्यक्षग्राह्यम्, न भेद —तदा तुल्यन्यायतया षष्ठप्रमाण-प्रत्यक्षाभासादेरपि भेदग्राहित्वासंभवात् घटोऽस्ति पटोऽस्तीति विशिष्टविषया प्रतीतिर्विरुध्येत, अश्वार्थिनश्च महिषदर्शने निवृत्तिर्न स्यात्; भेदग्रहणासंभवस्य त्वयोक्तत्वात्, सदिति ग्रहणस्य चाश्वादिसर्वसाधारणस्य निवर्तकत्वायोगात् । सर्वेषां प्रत्यक्षज्ञानानां सन्मात्रविषयत्वे तत्तत्प्रतिपत्तिविषयप्रतिनियतानां सर्वेषां शब्दानां स्मृतिप्रसङ्गः । ततश्च तत्प्रयोगोऽपि यथाविवक्षमेवेति सर्वेषां शब्दानां पर्यायत्वप्रसङ्गः । सर्वेषां च प्रत्यक्षज्ञानानां पूर्वपूर्वगृहीतमात्र ग्राहितया स्मृतिवैलक्षण्यं न स्यात् । न च तदिष्यते, सर्वेन्द्रियजन्यज्ञानानामेकविषयत्वेऽभ्युपगते रूप शब्दाद्यग्रहणनिबन्धनान्धबधिरादिभेद, तत्प्रतिनियतविषयबोधजनकत्वहेतुकेन्द्रियभेदकल्पनं च न स्यात् ।

यत्तु शास्त्रस्य प्रत्यक्षविरोधपरिहाराय तयोरेकविषयत्वं साधितम्, तदपि शास्त्रस्य प्रतिपन्न विषयानुवादकत्वापादकम् । ब्रह्मणश्च प्रत्यक्षवेद्यत्वं शास्त्रयोन्यधिकरणार्थविरुद्धम् । 'न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम्', 'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा', 'मनसा तु विशुद्धेन', 'न मांसचक्षुरभिवीक्षते तम्', 'न मांसचक्षुषा द्रष्टुं ब्रह्मभूत स शक्यते' इत्यादिश्रुतिस्मृतिविरुद्धं च । किंच प्रत्यक्षजन्यक्षणिकज्ञानेन सन्मात्रस्य ग्रहणमुपपादयता ब्रह्मण एव दृश्यत्वमुक्तं स्यात्, ततश्च तत्प्रयुक्ततया त्वदभिमतानि जडत्व-नाशित्व-मिथ्यात्वादीनि दुर्निवाराणि ।

गूढं सुखानुपरोधेऽपि परान् प्रत्येयमुपदेशो तत्स्वैराचारवत् स्वस्वैराचारेऽपि प्रकाशं बाध्यते हीति भावः। अभावप्रमाणेति । अनुपलब्धिरूपप्रमाणेत्यर्थः । प्रमेयान्तरञ्चेति । अस्मन्मते भावाति- रिक्ताभावाभावात् तदर्थं न प्रमाणान्तरमिति भावः। प्रयत्नेन द्वितीयेनाभावग्रहणं समर्थयितुं पृच्छति भवतुवेति। सन्मात्रग्राहित्वे प्रत्यक्षस्य अपसिद्धान्तः शास्त्रविरोधश्चेत्याह यच्चेति।

अतो जात्यादिलक्षणभेदविशिष्टब्रह्मव्यतिरिक्तघटादिसद्विशेषविषयमेवास्मदादिप्रत्यक्षम्, योगिप्रत्यक्षमपि तत्तद्ग्रहणादिविशिष्टब्रह्मविषयमित्युक्तम् ।

अपिच सच्छब्दार्थं स्वरूपं घटादिशब्दार्थस्तु भेद इति केनावधृतं त्वया ॥ घटपटादिषु सदनुवृत्ते सति घटादेश्च मिथो व्यावृत्तेरिति चेत्; घटादेरसद(सदसद?)नुवृत्ते सत्त्वस्य चासतो घटात् व्यावृत्तेर्विपरीतं किं न स्यात् ॥ असतोऽपि किं घटत्वमिति चेत्, मैवम्; 'न हि सन् घटादि.' इति युष्माभिरेव वर्णनात् । यदा च घटोऽस्ति पटोऽस्तीति सदनुवृत्त्या सतस्स्वरूपत्वमिष्यते, तदा घटो नास्ति पटो नास्तीत्यसदनुवृत्त्या तस्यापि स्वरूपत्वं किं नेष्यते ॥ सति तद्व्यावृत्तेरिति चेत्, असति सतोऽपि व्यावृत्तेस्तस्यापि तन्नेष्यताम् । अतो घटत्वादिवत् सत्त्वमसत्त्वं च तत्तद्वस्तुनो धर्म एव । स्वरूपं तु घटादीनां घटत्वादेः सत्त्वादेश्चाश्रयतया परस्परासंकीर्णं प्रत्यक्षेण गृह्यते । अत सच्छब्दार्थं स्वरूप चेत्, घटशब्दार्थोऽपि स्वरूपमेव । घटत्वादेर्धर्मतया निष्कर्षे सत्त्वादेरपि तथेति न स्वरूपत्वम् । अतो यत् स्वरूपं घटादीनां प्रत्यक्षग्राह्यम्, तत् परस्परं व्यावृत्तं सत्ताघटत्वाद्यनन्तविशेषविशिष्टं चेति न तस्य निर्विशेषैकस्वरूपता । अनुवर्तमानं चैकं सत्त्वं घटादिधर्मभूतमिति न तस्यापि सर्वधर्मिभूतब्रह्मता । यश्च प्रतिवस्तुनियतं प्रामाणिकत्वादिकमेव सत्त्वमिच्छति, तस्य पुरत. सत्त्वमेकमित्यपि दुस्साधम् । अतः प्रत्यक्षस्य सर्वस्य नैकविषयत्वम्; नतरां निर्विशेषविषयत्वम्, नतमां ब्रह्मविषयत्वमिति सिद्धे प्रत्यक्षमूलानां प्रमाणान्तराणामपि प्रत्यक्षागोचरविशिष्टविषयत्वे न कश्चिद्दोष, प्रत्युत निर्विशेषविषयत्व एव प्रत्यक्षादिबाध इति सिद्धम् ॥

॥ इति शतदूषण्यां सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षभङ्गवादो द्वादशः ॥ १२ ॥

॥ अथ भेददूषणनिस्तारवादः त्रयोदशः ॥ १३ ॥

श्रीमल्लक्ष्मणयोगीन्द्रसिद्धान्तेष्वामनिर्गतः । भेदं विभित्सतां चित्तं भिन्ते तर्कात्मकः शरः ॥

यदेतत् स्वमर्मघट्टनम्—भेदः स्वरूपं धर्मो वा ।

(१) न तावत् स्वरूपम्, शुक्तिरजतादिभ्रमानुत्पत्तिप्रसङ्गात् । इदमित्यधिष्ठानतया हि शुक्तिस्वरूपमवगम्यते; अन्यथा निरधिष्ठानभ्रमप्रसङ्गात् । अवगते शुक्तिस्वरूपे तस्यैव रजतादेरन्यत्वेन कथं शुक्तिरजतयोर्भेदाग्रह ? कथंतरां च तन्मूलः शुक्तौ रजताध्यासः ? कथतमा च तदधीनाः कलधौताभिलाषिणः करतलप्रसारण-ग्रहण-चेलाञ्चलनिबन्धन-रक्षणप्रभृतय ? ॥ कथं चाध्यासाभावे नेदं रजतमिति बाध !

पटादेः सदसदनुवृत्तेरिति शोध्यम् । पटः सन्, पटोऽसन् इति उभयत्र पटानुवृत्तेः सतश्च व्यावृत्तेरित्यर्थः । तथेति । धर्मतयेत्यर्थः । निष्कर्षे इति शेषः । सिद्धान्तनिष्कृष्टार्थमाह अत इत्यादिना । सत्ता नाम जातिरनुगतेति तार्किकमतम् । सत्त्वं प्रामाणिकत्वम्, वर्तमानकालसंबन्धः, अबाधितत्वम्, आधेयता असाधारणधर्म इत्येवं बहुधोच्यते । सर्वथा धर्म एव; न तु प्रकारूपधर्मि । सर्वाधारस्य ब्रह्मण. सर्वनिष्ठस्य सत्तारूपस्य धर्मस्य चैक्यं को नु ब्रूयादिति भावः ॥ १२ ॥

(13) प्रत्यक्षस्य सन्मात्रग्राहित्वेऽपि तथाऽनुपूर्वस्य प्रमाणान्तरवेद्यो भेदो दुर्निषेध इति न निर्विशेषसिद्धिरिति तदा स्यात्, यदि भेदः सुनिरूपः । तदेवास्तत्त्वात्तु निर्विशेषसिद्धिरिति धार्ष्ट्यं निरसितुमारभते श्रीमदिति । इष्वासः—इषुक्षेपकं धनुः । स्वमर्मघट्टनमिति । सर्वथा भेदासिद्धौ

किंच नेदं रजतमिति व्यवहारहेतुर्भेदग्रहः पूर्वमस्ति वा, न वा ? अस्ति चेत्, प्रथममेव तथा व्यवहारः स्यात्। न चेत्, भेदस्याग्रहे स्वरूपस्याप्यग्रहात् इदमिति स्वरूपव्यवहारः, इदं रजतमित्यध्यासश्च न स्याताम्। यदि च घटस्वरूपमेव पटस्य भेदः, तदा घटो भेद इति पर्यायता प्रसज्येत। घटो भिन्न इति व्यवहारे घटो घटविशिष्ट इत्युक्तं च स्यात्, भिन्नशब्दस्य भेदविशिष्टवाचित्वात् भेदस्य च घटस्वरूपत्वात्। यद्वा घटो भेद इत्येव व्यवहारस्स्यात्। यदि च घटाद्भेदः पटस्य स्वरूपम्, तदा कुड्ये पटस्वरूपत्वाभावात् कुड्यस्य घटाद्भेदाभावे घटकुड्यतादात्म्यं प्रसज्येतेति तेनैव क्रमेण सर्वस्य जगतस्तादात्म्ये स्वरूपभेदवाद सर्वाभेद एव पर्यवस्यतीति जितमायुष्मता। अथैतद्दोषपरिहाराय घटव्यतिरिक्तानां तत्तद्वस्तूनां तानि तानि स्वरूपाणि प्रत्येकं घटाद्भेद इति मन्वीथाः, तदा घटव्यतिरिक्तेष्वखिलेषु वस्तुषु परस्परव्यावृत्तेषु घटाद्भिन्न इत्यनुवृत्तव्यवहारस्यानुवृत्तोपाध्यभावात् निर्विषयव्यवहारायोगाच्च परस्परस्वरूपाण्येव परस्परानुवृत्तानीति पुनरपि तदेव सर्वतादात्म्यं प्रसज्येत। किंच घटादीनां स्वरूपाणि सप्रतियोगिकानि निष्प्रतियोगिकानि वा ? पूर्वत्र प्रतियोगिस्मृत्यभावे घटः पटः इत्यादिव्यवहारो न स्यात्। उत्तरत्र सप्रतियोगिकभेदरूपत्वं व्याहन्येत।

(२) अथ धर्मो भेदः तदा धर्मधर्मिणोर्भेदोऽस्ति, न वा ? न चेत्, धर्मधर्मिणोरभेदात् धर्मस्यैवाभावेन धर्मभेदाभावात् पुनरपि सर्वतादात्म्यं प्रसज्येत। यद्वा धर्मिण एवाभावात् कस्य भेदो वर्णनीयः ? अथ धर्मधर्मिणोर्भेदोऽभ्युपगम्यते, तत्रापि भेदः स्वरूपं धर्मो वेति विकल्पे स्वरूपपक्षस्य दूषितत्वात् धर्मपक्ष एव परिशिष्यते। ततश्च तस्यापि धर्मभेदापेक्षयाऽनवस्था स्यात्। एवंच स्वरूपधर्मयोरन्यतरकोटिबहिर्भावाभावात् अन्योन्याभाव-पृथक्त्व-विशेषाणामपि भेदत्वं पलायितमिति।

किंच धर्मधर्मिणोराश्रयप्रतियोगिनोश्च भेदग्रहस्तदाकारग्रहणमन्तरेण स्वरूपेण गृह्यमाणयोर्न सम्भवति, धर्मधर्मित्वादितदाकारग्रहश्च तयोर्भेदग्रहे सतीति परस्पराश्रयणम्। वस्त्वन्तरसिद्धौ एकविधिरन्यव्यवच्छेदः व्यवच्छेदसिद्धौ वस्त्वन्तरसिद्धिरिति च। न च भेदग्रहणमन्तरेणापि स्वरूपेण गृह्यमाणयोर्धर्मित्वादिग्रह इति वाच्यम्। भेदग्रहाभावे हि गृह्यमाणयोरेकत्वग्रहे पर्यवसानं स्यात्, अनेकत्वाग्रहे वा। उभयथाऽपि धर्मत्वधर्मित्वलक्षणवैलक्षण्यं कथञ्चिदपि न सम्भवति ॥

कथं तर्हि सार्वलौकिकोऽयं भेदग्रहः ? ॥ अविद्यामाहात्म्यादिति ब्रूमः। न चाविद्यामूलेऽपि भेदग्रहे विचाराः प्रागुक्ताः प्रक्रमन्ते, अविचारितरमणीयत्वैकवेषत्वात्। न चैतावता परमार्थत्वसिद्धिः,

विकल्पस्य दूषणस्य व्यवहारसामान्यस्यैव चासम्भवादिति भावः। खण्डनग्रन्थानुवाद इह विस्तरेण। 'भाष्यकारैः खण्डनग्रन्थे ईषदंश एव खण्डितः, न कृत्स्नः' इति कश्चिन्मन्येतेति तन्मतिनिरासाय उक्तानुक्तसर्वोपन्यासेन पूर्वपक्षं विस्तृणानः तदुक्तं सर्वमत्रान्तर्गतं दर्शयति। अत्र पर्योपरि, 'अन्योन्याभाव पृथक्त्व विशेषाणामपि भेदत्वं पलायितम्' इति पूर्वपक्षिमुखेनैव वक्ष्यति। खण्डनग्रन्थे तथातथा भेदविकल्पनं कृतम्। विशेषशब्देन वैशेषिकाभ्युपगतविशेषाख्यपदार्थान्तरमभिमतम्। यद्वा खण्डनग्रन्थे वैधर्म्यं वेति विकल्पितं ग्राह्यम्। पलायितमिति। खण्डनकारविकल्पनपि यथ पूर्वपक्षिणोऽपि त्यजाम इति भावः। एकैकस्यापि विशिष्य खण्डनं परमार्थभूषणे कृतं द्रष्टव्यम्।

वस्तुतो विचारासहत्वात् । न च वाच्यं प्रमाण-प्रमेय-तदुपकरण-तदवान्तरभेद-कथक-सिद्धान्त-साधन-दूषणादिभेदव्यवस्थाभङ्गात् स्ववचनविरोध-स्वसाध्यभङ्गादिरिति ; साध्यत्वाभिमतविश्वानुपविष्टस्ववचन स्वसाध्यादिभङ्गेऽपि स्वाभिमताद्वैतसिद्धेरवर्जनीयत्वात् ।

किंच असिद्धभेदेन केनचिद्भेदसाधनमशक्यम् , अन्यथा त्वनवस्थैवेत्येषा दिक् ॥

(सि.) अत्रोच्यते—न तावत् भेदप्रतीत्यपह्नवः शक्यः ; स्ववचनविरोध-बाधापसिद्धान्तादिप्रसङ्गात् । तथा सति हि **युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोः तमःप्रकाशवत् विरुद्धस्वभावयोः इतरेतरभावानुपपत्तौ सिद्धायां तद्धर्माणामपि सुतरामितरेतरभावानुपपत्तिरित्यादिभाषणमपि** व्याहन्येतेति । न च भेदप्रतीतिकारणापह्नवः शक्यः ; कार्यस्य कारणावश्यम्भावात् । अन्यथा लोकायत मतापातात् । न च भेदप्रतीतेरकार्यत्वं वक्तुं शक्यम् ; नित्यत्वतुच्छत्वयोस्त्वयैव त्यागात् । न च दुर्निरूपं तत्कारणमिति वाच्यम् ; एतत्कारणत्वेनैव सुनिरूपत्वात् । अन्वयव्यतिरेकवशात् इन्द्रियादि विशेषप्रसिद्धेश्च । भवताऽपि चाविद्या कारणमिति विशेषतो निर्णीतम् ; अन्यथा परमार्थत्वप्रसङ्गात् । न चास्य निर्विषयत्वं सुवचम् ; प्रतीत्यपह्नवपक्षोक्तदोषावश्यम्भावात् । स्वबाध्यभेदविषयप्रतीत्यभावेन परसिद्धान्तस्थिरीकरणाच्च । अतो बाध्यविषयत्वमवशिष्यते । तदपि दुर्वचम् ; बाधकप्रमाणस्य भेद ग्राहित्वे, भेदाभावग्राहित्वे, यत्किञ्चिद्ग्राहित्वाभावे च भेदस्य स्थिरीकरणात् । भेदाभावोऽपि सिद्ध्यन् भेदाद्भिन्न एव सिद्ध्यति ; अन्यथा तदसिद्धेस्तत्सिद्धेर्वा भेदसिद्ध्यापातात् । एवंच सामान्यतः स्थापिते भेदे न पृथग्जल्पानामुत्तरापेक्षा ।

या चात्र भेदतिरस्करिणी, साऽपि साध्वसाधुविवेकदिव्यचक्षुषि जने न जागर्ति । तथाहि—स्वरूपं धर्मो वेति विकल्पयन् किं सामान्यतः स्वरूपधर्मयोः भेदमङ्गीकृत्य विकल्पयति, अनङ्गीकृत्य वा ? न प्रथमः ; विकल्पस्य निष्फलत्वात् । अन्यथा अभ्युपगमबाधात् । न द्वितीयः ; विकल्पस्यानुत्थानात् । न पुनः पर्यायेण विकल्पः । न च निर्मुक्तोपाधिभेदैकवस्तुगोचरयोः शब्दयोरपर्यायता ॥ प्रातीतिकभेद-मूलोऽयं विकल्पः ; परमार्थविमर्शभेदमूलं तद्दूषणमिति चेन्न -- विमर्शभेदस्यापि पारमार्थिकत्वानभ्युपगमात् । स्वमूलघातायोगाच्च ॥ अत एव परमतसिद्धभेदोपजीवनेन विकल्प इति प्रत्युक्तम् ; अनङ्गीकृत मूलघातकेन परमतेन तत्सिद्धेः । अन्यथा परमतेनापि तदसिद्धेस्तन्मूलविकल्पासंभवात् । अतो यदि विकल्पयसि, सिद्धो भेदः । यदि न तथाऽपि सिद्धः; विकल्पोपक्रमत्वात् तद्दूषणस्य ।

न चानुपलब्धेः किं विकल्पेनापीति वाच्यम् , तथा सति तस्यानिर्वचनीयपक्षनिक्षेपासंभवात् ।

नित्यत्वतुच्छत्वेति । अकार्यं चेत्, स्यादेव सर्वदा, तदा नित्यत्वम् । न स्याद्वा कदापि; तदा तुच्छत्व-मित्यर्थः । भेदतिरस्करिणी = विकल्प्य दूषणवैखरीत्यर्थः । निष्फलत्वात् = अङ्गीकृतस्य भेदस्य दूषणा-योगात् । अन्यथा = तद्दूषणे । पर्यायेणेति । स्वरूपधर्मयोर्भेदानंगीकारात् पर्यायत्वे इत्यर्थः । प्रवृत्तिनिमित्तभेदस्याप्यभावे पर्यायत्वमेवेत्याह न चेति । विमर्शभेदः = विमर्शविशेषः । स्वमूलं = निर्विशेषैकसत्यत्वम् । अनङ्गीति । अनंगीकृतो मूलघातो यत्र, तेनेत्यर्थः । अन्यथा = मूलघातकत्वे । तथा सतीति । अनुपलब्ध्या वस्तुन एवाभावे कथमनिर्वचनीयतेत्यर्थः ।

संविदनुपलम्भवाचोयुक्तेश्चैवं सुलभत्वात् ।

किंच अभेदः स्वरूपं धर्मो वा ? स्वरूपं चेत्, भेदभ्रमः क्वचिदपि न स्यात्; भेदविरोधिन्यभेदे दृष्टे तदारोपासंभवात् । अभिन्नो घट इत्यादेः पर्यायतादिप्रसङ्गश्च प्राग्वत् । अथ तु धर्मः, तर्हि सिद्धो भेदः, धर्मधर्मिभावस्य तद्व्याप्तत्वात् । यश्चभेदरूपेणापि धर्मेणाभेदः, स चेत् स्वरूपम्, स एव दोषः। धर्मश्चेत्, अनवस्थेति त्वदुक्तमर्यादाप्रवर्तने का वार्ता ॥ उपलम्भ इति चेत्, तुल्यम् ॥ न काचिदिति चेत्, किमर्थस्तर्हि भेदापह्नवः ॥ अनन्यार्थ एवेति चेन्न; अपविद्धमाध्यमिकपक्षेण त्वया तथाऽनभ्युपगमात् ॥ न भेदापह्नवसाध्यमद्वैतम्; अपितु स्वतस्सिद्धमिति चेन्न; अद्वैतमित्येव तत्सिद्धेः । अन्यथा स्वरूपमात्रस्य भेदाभेदविकल्पसहस्र तत्त्वायोगात् । तस्मात् भेदस्वरूपमपह्नुवानैरभेदस्वरूपमप्यपह्नुतं स्यात् । न च अस्तित्वमिति वाच्यम्, माध्यमिकमतापातात् । न चानुभयाकारत्वसिद्धिः, उभयाकारत्ववत् व्याघातात् । न च वयमेकस्यैवैकस्माद्भेदमभेदं च स्वीकुर्मः, येनासम्मते तत्प्रसङ्गः । न चाभेदमपि सर्वत्र परित्यजामः; येन प्रकारेण भवत इव सर्वाभावः स्यात्; अतः सर्वं वस्तुजातं स्वव्यतिरिक्तात् सर्वस्माद्भिन्नं स्वस्माच्चाभिन्नमिति सांसिद्धिकीयं तत्त्वव्यवस्था ।

अथ यावत्संभवं च विकल्पितं देवानांप्रियेण, धर्मान्तराणां [धर्म्यन्तराणां] स्वाश्रयस्य च स्वरूपधर्मबहिर्भावात् व्यावर्तकत्वेन भेदत्वस्य वक्ष्यमाणत्वाच्च उभयं वेत्यपि विकल्पः किं न विकल्पितः ? स एव हि नस्समयः । यथासंभवं स्वरूपधर्मयोर्भेदत्वस्यानुप्रवेशोपलम्भात् । व्यावृत्तव्यवहारहेतुर्हि भेदः । स च व्यवहारः क्वचित् स्वरूपतः क्वचित् धर्मतश्च दृश्यते । शुक्तिरजतभ्रमादेः शुक्तित्वादिधर्मभेदाप्रतीतिनिबन्धनत्वस्यान्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात् अप्रमाद्यनुपपत्तिः । न हि शुक्त्यादीनां स्वरूपमेव रजतादिभ्यो भेदः।

घटो भिन्न इति व्यवहारगतचोद्यान्यपि घटशब्दप्रवृत्तिनिमित्तविलक्षण-सार्वत्रिकप्रयोगयोग्य भिन्न शब्दप्रवृत्तिनिमित्तयोगात् परिहृतानि । तच्च निमित्तं घटत्वादिभेदानामेव व्यावृत्तव्यवहारहेतुत्वं भ्रान्ति-

---

संविदनुपलम्भेति । उपलभ्यत्वे, दृश्यत्वात् मिथ्यात्वं स्यात् । स्वयंप्रकाशत्वे, तत्साधकं किम् ? साधकोक्तौ ज्ञानान्तरवेद्यता स्यात् । अनुक्तौ स्वयम्प्रकाशत्वासिद्धिरिति ।

अद्वैतसिसाधयिषया भेदविषये रूपं धर्मो वेति चोद्यवत्, भेदसाधनाय अभेदविषयेऽपि तच्चोद्यं सुलभमिति प्रतिबन्दीमाह किञ्चाभेद इति । स एव दोष इति । भेदभ्रमः कदाचिदपि न स्यादिति दोष इत्यर्थः। अद्वैतमित्येव = द्वैतरूपभेदाभावत्वेनैव स्वतस्सिद्धिर्वाच्या । अतो भेदापह्नवसाध्यमेवेति भावः । अथ यावत्संभवमिति । अथेत्यस्य यदीत्यर्थः। संभावितसर्वकल्पोल्लेखः कृत इति यदि मन्यते, तथा नेत्यर्थः। देवानांप्रिय इति मूर्खे । स्वरूपधर्मबहिर्भावादिति । अस्माभिः, भेदः क्वचित् स्वरूपं, क्वचिद् धर्म इति स्वीकारात् तस्य पक्षस्य स्वरूपमेव भेद इति धर्म एव भेद इति च त्वदुक्तपक्षद्वयबहिर्भूतत्वादित्यर्थः। 'घटो भिन्न इति व्यवहारः' इत्यादिकं पूर्वपक्ष्युक्तं निरस्यति घटोभिन्न इतीति । तच्चेति । घटमात्रे घट इति व्यवहारात् पटाद्भिन्न इति व्यवहारस्य च घट-कुड्यादिसर्वसाधारण्यात् पटभेदस्य घटत्वकुड्यत्वादि-पटावृत्ति-सर्वधर्मस्वरूपत्वेऽपि तत्र सर्वत्रानुगतमेव तत्प्रयोग-

प्रतिपक्षोपलम्भत्वमित्यादिरूपेण ग्राह्यम् । अत एव व्यावृत्त्यनुवृत्त्यादिप्रयुक्तव्यवहारसाधनतादात्म्य प्रसङ्गोऽपि प्रत्युक्त , स्वरूपशब्दवत् । घटस्वरूप पटस्वरूपमिति भेदोल्लेखेनैव हि स्वरूपशब्द सर्वत्र प्रयुज्यते ॥ तत एव तत्रापि स्वरूपमात्रतादात्म्यमिति चेन्न , स्वर्थीवचनादिविरोधात् । भेद स्वरूपमित्यनेनाभेदस्वरूपसिद्धिरिति कस्त्वदन्यो मन्येत ? सप्रतियोगिकत्वाप्रतियोगिकत्वविकल्पोऽपि, भिन्न इति व्यवहारमात्रस्य प्रतियोगिनिरूपिताकारे व्युत्पन्नत्वात् प्रतियोगिसाकाङ्क्षतेति निरस्त । स्वरूपधर्मभेद-समर्थनाच्च धर्मधर्मिणोर्भेदोऽनवस्थापरिहारश्च सिद्ध । अयमत्र सग्रह —

श्लो- यस्मिन् यद्दर्शने येषामभ्यासो नोपपद्यते । तस्य भेद स तेभ्य स्यात् तदुक्तिस्तु विवक्षया ॥ इति।

एव तर्हि धर्मभेदपक्ष एवाङ्गीकृत स्यात् , न पुन स्वरूपस्य भेदत्वसिद्धि , तस्य अप्रसहत्वात् इति चेत् , सत्यम् , तथाऽपि धर्मविशेषाणा धर्म्यन्तरमनपेक्ष्यैव स्वस्मिन्नन्यतादात्म्याध्यासविरोधित्वात् तेषा स्वरूपमेव स्वेषां स्वधर्मिणश्च तेभ्य इतरेभ्यो भेद इत्येष्टव्यम । तच्च स्वरूपमाश्रयापेक्षया धर्म भेद इत्यपि व्यपदिश्यते । स्वपरनिर्वाहकसमाधिश्च सवेदनादिषु त्वयाऽपि स्वीकृत ॥ धर्मिस्वरूपस्य न कदाचित् भेदत्वसिद्धिरिति चेन्न, अगृहीतभेदेषु केषुचित् धर्मेष्वाश्रयभेदात् भेदव्यवहारदर्शनात् । सौरभादिषु हि धर्मत्वमवगम्य कस्येदमिति सन्दिहाना तदाश्रयविशेषदर्शनादिभिस्तन्निष्ठतामध्यवस्यन्त तदन्यनिष्ठादन्यता मन्यन्ते । अतोऽस्ति धर्मिणोऽपि क्वचित् भेदत्वम । सोऽपि धर्मी स्वधर्मभितरगतधर्मात् भिन्दानो धर्मान्तरेण भिन्न इति, न, 'निर्भेदेन भिद्यते' इति शङ्का, येन भेदासिद्धिरनवस्थादिक वा प्रसज्येत । यस्य च धर्मस्य धर्मी भेद , सोऽपि कदाचित् तस्यैव धर्मिणो भेदस्स्यात् , यदा ह्याकारादिसादृश्यमात्रेण तस्यैव धर्मिणो धर्म्यन्तराद्यवच्छेदासिद्धि , यथा विलीने घृते तैलसन्देहदशाया गन्धविशेषेण तद्व्यावृत्ति । अतोऽत्र नान्योन्याश्रयशङ्काऽपि, अपेक्षानियमाभावात् , गन्धजातिभेदस्य धर्मिभेदाप्रतीतावपि प्रत्यक्षेण पटुकरणाना प्रतीते । अस्फुटरूपधर्मद्वयभेदाभेदचिन्तायाञ्च तद्भेदकस्याश्रयादिभेदस्य प्रत्यक्षावसिततदाकारान्तरयोगित्वेनैव सिद्धि । एव विषयधर्मादिषु विषयादिभ्योऽपि भेद उदाहर्तव्य

यच्चोक्तम्—धर्मधर्मित्वादिग्रहो भेदग्रहात् ततश्च स इत्य योन्याश्रय इति—तदपि न, तयोर्भेदानभ्युपगमात् । धर्मधर्मित्वादिरेव हि भेद इष्यते ॥ तथा(तदा ?) आत्माश्रयापात इति चेन्न, तस्यैव तत्र

निमित्तमिति भाव । पूर्वपक्षे, 'यदि च घटात् भेद ' इत्यादिना कृत घटकुड्यतादात्म्य सर्वतादात्म्यादिप्रसङ्ग वारयति अत एव व्यावृत्तीति । अभेदस्वरूपसिद्धिरिति । सर्वतादात्म्यसिद्धिरित्यर्थ । 'किञ्च घटादीना स्वरूपाणि' इत्युक्त निरस्यति सप्रतियोगिकत्वेति । कुत्र स्वरूप भेद कुत्र धर्मो भेद इति तत्र नियामक कारिकया व्युत्पादयति यस्मिन्निति । तत्त्वमुक्ताकलापादौ (5 13 पु 691–694) विशद द्रष्टव्यम् । नेति । निर्भेदेन भिद्यते इति न शङ्का येन भेदासिद्धि स्यात् । नापि नवनवधर्मान्तर कल्पनया भेदसिद्धिः येनानवस्था स्यात् । किन्तु पल्लवधर्मान्तरेणैव भेदसिद्धि । धर्मधर्मिणो स्वयद्वयोर्युगपद्ग्रहणमपि मिथोभेदाय भवति–यथा द्वयोरिष्टकयोर्दण्डयोर्वा ऊर्ध्वतया स्थाप्यमानयोर्युगपद्प्रभागमेलन द्वयोरपतनाय स्थित्यै भवति । न तत्रान्योन्याश्रय , यौगपद्यादिति च ध्येयम् । 'किञ्च धर्मधर्मिणो ' इत्यादेर्निरास यच्चोक्तमिति । 'वस्त्वन्तरसिद्धौ' इत्यादेर्निरास यच्च यस्य

हेतुत्वानभ्युपगमात् । प्रत्यक्षादिसामग्रीवशादेव हि तद्ग्रहः समर्थित एव । स च जात्यादिरूपभेदः प्रत्यक्षादियोग्य इति ।

यच्च वस्त्वन्तरसिद्धौ एकविधिरन्यव्यवच्छेदः, व्यवच्छेदसिद्धौ वस्त्वन्तरसिद्धिरिति--तदपि न ; वस्तुनोर्द्वयोरपि प्रतिनियतधर्मविशिष्टतया प्रत्यक्षादिभिर्ग्रहणात् तावत एव व्यवच्छेदग्रहरूपत्वात् ।

यच्चोक्तम्-अविद्यावशात् भेदग्रहः ; तत्र चाविचारितरमणीयत्वैकवेषत्वात् वस्तुतो विचारासहत्वान्न कश्चिद्दोष इति ; तत्र किं प्रत्यक्षस्यैव शिरसि भारोऽयं निक्षिप्यते ॥ तत्प्रामाण्यसिद्ध्यर्थमिति चेत्, तदपि वा किमर्थं न परित्यज्यते ॥ लोकविरोधादिति चेत्, तुल्यं विकल्पेऽपि ॥ तत्सिद्धेः(द्ध?) स्वरूपमात्रे बाधकाभावादिति चेत्, भेदेऽपि बाधकाभावस्योक्तत्वात् ॥ अस्तु तर्हि प्रत्यक्षमप्यप्रमाणमिति चेत्, हन्त ! तर्हि तत्सिद्धस्वरूपमात्रस्यापि मिथ्यात्वात् जितं माध्यमिकैः ॥ केनाप्यसिद्धं तत् स्वतःसिद्धमिति चेत्, तथाभावे तस्य किं त्वया प्रमाणमुपन्यसनीयम् ॥ न किंचिदिति चेत्, साधु सिद्धान्तः समर्थितः ॥ अथ प्रत्यक्षादिकमेव किमप्रमाणमपि प्रमाणतया उपन्यस्तं कार्यकरम् ! तथा च सति परपक्षप्रतिक्षेपः कस्यापि न सिद्ध्येत् ॥ परैः प्रमाणतयाऽभ्युपगमात् तदुपन्यास इति चेत्, न तावता निर्णायकत्वम्, तत्त्वव्यवस्थित्यसिद्धेः । किंच स्वयंप्रकाशप्रत्यक्षेणापि सकलेतरव्यावृत्तमेव प्रत्यग्वस्त्ववभासत इत्यतोऽपि भेदः प्रत्यक्ष एष्टव्यः ; अन्यथा जडतादात्म्यप्रसङ्गात् । आकारभेदानभ्युपगमेन सामान्यस्फुरणायोगात्, तावतश्च भ्रमसहत्वेन भेदत्वासिद्धेश्चेति ॥

॥ इति शतदूषण्यां भेददूषणनिस्तारवादः त्रयोदशः ॥ १३ ॥

—०—०—

॥ अथ वेदप्रामाण्यपरिग्रहानुपपत्तिवादः चतुर्दशः ॥ १४ ॥

यदात्मानो वेदा यदनुगुणवर्णाकृतिजुषः प्रमाणं यत्रैते नियतमपरिच्छेद्यविभवे ।

न्तरेति । 'अविद्यामाहात्म्यात्' इत्युक्तनिरसनम् यच्चोक्तमविद्यावशादिति । प्रत्यक्षस्यैवेति । अविचारितरमणीयमूलकत्वाद्विचारासहत्वमित्यस्य सर्वत्र स्वीकारे कार्ये ; प्रत्यक्षमात्रं विकल्प्य दूषणासहत्वप्रयोजको भारस्तत्र परं किमर्थ इति प्रश्नः । तुल्यमिति । लोको विकल्पमपि प्रमाणमेव मन्यते । लोकानुसारे अर्धजरतीयं किमिति । 'किञ्चासिद्धभेदेन' इत्यन्तिमवाक्यनिरासः किञ्च स्वयंप्रकाशेत्यादिना ॥ १३ ॥

(१४) भाष्ये प्रत्यक्षस्य भेदग्राहित्वसमर्थनानन्तरमुक्तम्—'निर्विशेषसन्मात्रस्य प्रत्यक्षेणैव ग्रहणे तद्विषयागमस्य प्राप्तविषयत्वेनानुवादकत्वमेव स्यात्' इति । यत्तु तदनन्तरमेव, 'सन्मात्रग्रहणः प्रमेयभागश्च' इत्यादि, तदनुबन्धिविचारोऽनन्तरवादे भविष्यति । अत्र प्रथमवाक्यस्य किञ्चिद्रूप-तत्परिगृहीतवेदप्रामाण्यानुपपत्तिरित्यभिप्रायकत्वात् वेदप्रामाण्यपरिग्रहानुपपत्तिरपि तन्मतगता द्रष्टव्येति तमंशं प्रपञ्चयत्यस्मिन् वादे । अतः प्रत्यक्षस्य शास्त्रबाध्यत्वखण्डनावसरे भाष्ये निरूपयिष्यमाणस्य वेदप्रामाण्यपरिग्रहासंभवस्यात्र कथमुपबृंहणमिति न शंक्यम् ; अत्रापि तत्स्पर्शास्य ग्रहाऽऽदायेर तद्विचारेऽनुपपत्त्यभावात् । क्वचित् क्वचित् वादपौर्वापर्यमन्यथा कार्यमित्यपि वक्ष्यते । यदात्मान इति । 'यो वेदेषु तिष्ठन्' इति वेदानां तदधीनस्वरूपस्थितिप्रवृत्तिकत्वमुक्तम् । मन्त्रेऽपि ऋग्यजुस्सामरूपत्वं हयग्रीवस्योक्तम् । शब्दस्यात्मा हि भवति प्रधानार्थः । 'सर्वे वेदा यत्पदमामन-

य एषामाहर्ता दनुजमथनो वाजिवदनः स मे देवः श्रीमान् विदलयतु संमोहमखिलम् ॥
वेदप्रामाण्यवाचाप्तकञ्चुकच्छन्नमर्मणाम् । बुद्धसिद्धान्तसुहृदां सन्तः पश्यन्तु वाच्यताम् ॥२॥

अतीन्द्रिये हि धर्मादौ वेदः प्रमाणमिति साधितं प्रथमकाण्डे । तदुपजीवनेन सिद्धेऽपि प्रामाण्यं शारीरके । अतस्तथ गताद्यागमस्तत्त्वानुष्ठानयोरप्रमाणमिति सर्वमीमांसकसम्मतम् । तदेतत् संविन्मात्रव्यतिरिक्तमिथ्यात्ववादे न संगच्छते । तदुक्तमभियुक्तैः—

"प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे पुण्यपापादि तत्फलम् । विध्यर्थवादमन्त्रार्थनामधेयादिकल्पना ॥
सर्वेषु लक्षणेष्वेव स्वप्रमाणगणे स्थितिः । वचनव्यक्तिभेदेन पूर्वसिद्धान्तपक्षता ॥
कर्मभ्यः फलसम्बन्ध पारलौक्यैहलौकिकः । सर्वमित्याद्ययुक्तं स्यादर्थशून्यासु बुद्धिषु ॥" इति ।

न्ति', 'सोऽहं भगवो मन्त्रविदेवास्मि नात्मवित्', 'निष्ठा नारायणः प्रभुः' इति तत्रैव सर्वपर्यवसानादपि तदात्मकत्वं वेदानाम्। वर्णानाम् = अक्षराणां भगवदेकपरत्वात् तदनुगुणत्वम्; 'सूत्राक्षराणि व्याख्यास्यन्ते' इतिवत् । आकृतेः = आनुपूर्व्यास्तदनुगुणत्वञ्च महावाक्यतात्पर्यविमर्शेऽपि तदेकपरत्वम् । अद्वैतादिमते अक्षरार्थतात्पर्यार्थसर्वप्रकारहानिरिति । एवं हयग्रीववर्णाकृत्यनुगुणवर्णाकृतिमत्त्वमपि तद्रूपसंस्थानादिप्रतिपादकत्वात् । पररूपानुरूपो वेदः, रामानुरूपं रामायणमित्यादिवत् । परत्वनित्यत्वस्वच्छन्दभोग्यत्वसर्वदोषनिवर्तकत्वसर्वसेव्यत्वादिधर्मसाम्याच्च । एवमनेकवर्णानेकसंस्थानभाक्त्वेनापि साम्यम्। प्रमाणमित्यादिकं वेदातिरिक्तप्रमाणागम्यत्वतत्परम्। एषां = वेदानां मधुकैटभहृतानां समुद्रे क्वापि कोणे तदन्तर्हितानामाहर्ता । मधुकैटभयोरन्यत्र स्थितयोस्तदाहरणं कृतम्; दत्ताश्च पुनरपि चतुर्मुखाय; अथ तयोर्योद्धुं प्रवृत्तयोर्मथनं कृतमिति कथाक्रममनुसृत्य दनुजमथन इति पश्चात् प्रयोगः। स मे दैवतमुपास्यं वस्तु मन्मुखेनाखिलमन्येषां संमोहं विदलयत्वित्यर्थः । नैच्यानुसंधानं वा मे संमोहमिति । संसारमोहो वा संमोहः। प्रामाण्यवाचेति व्यावहारिकप्रामाण्यशब्दार्थः। वेदतिरस्कारित्वरूपं मर्म प्रामाण्यवाचा तैराच्छादितम्। तन्मर्मप्रकटीकरणाय कञ्चुकभेदनमत्र क्रियते।

तत्त्वानुष्ठानयोरिति । तत्त्वस्य शारीरकविरुद्धत्वात्; अनुष्ठानस्य प्रथमकाण्डनिर्णयविरुद्धत्वात् । वैदिकमतस्थितमहनीयपरम्परायामेव जाता अद्वैतिनः कूटयुक्त्यादिप्रलोभिताः बौद्धमादृतवन्तः तेषामाचारस्य मतस्य च मिथस्संबन्धाभावात्, कर्मानुष्ठानमद्वैतविरोधीति स्वयमभ्युपगमाच्च वैदिकधर्मेषु श्रद्धारहिता अपि, क्षणमपि कर्माण्यकृत्वा स्थातुमपारयन्तः भोजनाद्यर्थे कर्मणि, परमार्थफलानुपयोगेऽपि, मुख्यत्वाभावेऽपि, कार्ये सति, 'किं पारम्परिकप्राप्तकर्मत्यागेन नवीनबौद्धकल्पितकर्मव्यवस्थाग्रहणेन' इति लोकयात्रार्थे वासनामूलं वैदिकं कर्मैव आदृतवन्तः; न तु वेदप्रामाण्यबुद्ध्येति भावः ॥

प्रमाणत्वेत्यादिकं पूर्वमीमांसायां ग्रन्थकरणात् तत्र शास्त्रे स्थित्वा वचनम् । लौकिकवैदिकसर्वव्यवहारोऽपि विवक्षितः । 'इत्यादिकं सर्वमयुक्तं स्यात्; सर्वमिथ्यात्वे बुद्धीनां सर्वासामर्थ्यशून्यत्वाविशेषात्' इति निगमनात् । पूर्वमीमांसायां हि प्रथमं वेदप्रामाण्यं बौद्धाद्यागमाप्रामाण्यञ्चोक्तम् । तेनेदं पुण्यं इदं पापम् इदमनुभयात्मकमिति कर्मभेदः, तत्फलभेदः, प्रमाणभूते च वेदे विधिः, अर्थवादः, मन्त्रश्च । अर्थो नाम अर्थसामर्थ्यं योग्यता; स्रुवेणावद्यतीत्यादौ तदधीनत्वात् निर्णयस्य । नामधेयं चतुर्विधम् । आदिना वाक्यशेषरूपप्रमाणग्रहणम् । सर्वमिदं प्रथमाध्याये । सर्वेषु लक्षणेषु = द्वितीयाद्यध्यायेषु स्वप्रमाणगणे स्थितिः = कर्मभेदप्रमाणभूतेषु शब्दान्तरादिषु द्वितीयाध्यायस्थितिः; अङ्गत्वग्राहकश्रुतिलिङ्गादिप्रमाणगणे तृतीयस्य, क्रत्वर्थत्वपुरुषार्थत्वादिप्रयोज्यप्रयोजकभावनियामके चतुर्थस्य, क्रमनियामकश्रुत्यर्थपाठादिप्रमाणवर्गे पञ्चमस्येत्येवं भाव्यम् । कर्मभ्यः

तदिह किंनाम वैषम्यमाश्रित्य वेदा प्रमाणम्, बुद्धाद्युपदेशा न प्रमाणमिति निष्कृष्यते । (1) किं शब्दस्वरूपसत्यत्वासत्यत्वाभ्युपगमेन (2) उत परमार्थभूतप्रामाण्याप्रामाण्याश्रयत्वेन (3) उत प्रमातृसत्यत्वासत्यत्वाभ्युपगमभेदेन (4) यद्वा सत्यभूतप्रमितिहेतुत्वाहेतुत्वाभ्याम् (5) किं वा नित्यत्वानित्यत्वाभ्याम् (6) अथानादित्वसादित्वाभ्याम् (7) उत दोषतदभावाभ्याम् (8) अथ व्यवहारसंवादविसंवादाभ्याम् (9) अथवा महाजनपरिग्रहबहिष्काराभ्याम् (10) आहोस्वित् वेदत्वावेदत्वमात्रेण (11) अथाविद्याविशेषजनिताभिमानानभिमानमात्रेण (12) अथ वा इक्षुक्षीरादिवत् स्वात्ममात्रसाक्षिकेणानिर्देश्यरूपभेदेनेति ।

नाऽऽद्य, असिद्धे । न हि योगाचारादिभि. बुद्धप्रणीतोऽक्षरराशि सत्य इत्यभ्युपगम्यते, नापि भवता वेदरूप ॥ न वय वेदस्य शशशृङ्गादिवदसत्यत्वमभ्युपगच्छाम इति चेत्, किं तर्हि सत्यत्वमभ्युपेतम्? ॥ तदपि नेति चेत्, तर्हि को विशेष ? ॥ व्यावहारिकापरपर्यायिकाल्पनिकसत्यत्वाभ्युपगम इति चेन्न, तैरपि संवृतिसत्यत्वाभ्युपगमात् । अयमेव तावत् विशेष इति चेन्न, पर्यायमात्रस्य वैषम्यानाधायकत्वात् । अन्ततो वञ्चनार्थत्वस्य प्युभयोरविशेषात् । यथाऽऽहु —'तुल्यार्थत्वेऽपि चैतेषा मिथ्यासंवृतिशब्दयो । वञ्चनार्थं उपन्यासो लालावक्त्रासवादिवत् ॥ नास्तिक्यपरिहारार्थं संवृति कल्पितेति च ॥'' इति । न च युष्माभि संवृतिसत्यत्वस्यावाच्यत्व सकेतितम् । उक्त च गूढपाषण्डिगोष्ठीगरिष्ठै "तदेतत् संवृतिरिति गीयते' इति । अस्तु वा तदभ्युपगमेन वैषम्यम्, भवता तु निपुणधिया द्वयोरपि व्यावहारिकसत्यत्वमविशिष्टमेष्टव्यम्, व्यवहारानुवर्तित्वमात्रस्य तुल्यत्वात् । अतो भवता परित्यक्तपक्षपातेन न तद्बहिष्कार कार्य । यदि चाभ्युपगमसिद्धेन सत्यत्वेन प्रामाण्यसिद्धि, तर्हि वैभाषिकादयाममाना तदभ्युपेतेन तेन तत्सिद्धिरनिवार्या ।

एतेन द्वितीयतृतीयचतुर्था निरस्ता । विशेषतोऽपि ब्रूम —द्वितीये तावत् प्रामाण्यलक्षणवैषम्यसिद्धि प्रामाण्याश्रयत्वेनेति वदता साध्यमेव साधनत्वेनोपन्यस्तम् ॥ ननु विशेषणविशिष्टाकारेण साधनत्वम्, स्वरूप तु साध्यत्वमिति चेन्न, विशेष्यासिद्धौ विशिष्टस्याप्यसिद्धे । भवन्मते विशेषणमप्यसिद्धमेव, वेदप्रामाण्यस्यापि ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य पारमार्थ्यानभ्युपगमात् । तदभिमानमात्रस्य चोभयो

फलसबन्ध अधिकारविशेषादि पष्ठे । वचनव्यक्तीति । विषयवाक्यस्य पूर्वपक्षे क्रियमाणयोजनापेक्षया अन्या भवति सिद्धान्ते योजना । सेव व्यक्तिभेद । इद सर्वाधिकरणसाधारणम् ।

कि तर्हीति । स यस्याभ्युपगमस्ते ब्रह्मातिरिक्तेऽस्ति किमित्यर्थ । पर्यायेति । अविद्यासंवृतिशब्दयो पर्याय त्वमेव । कल्पनाहेतुभूते दोषे परिभाषित हि पदद्वयमपि । तुल्येति । लालाशब्देन निर्देशे जुगुप्सा स्यादिति वक्त्रासवशब्देन निर्देशवत् संवृतिशब्द बौद्धप्रयुक्त विहाय मिथ्याशब्दप्रयोग वञ्चनार्थ । संवृतिस्तै कल्पितेति तद्दूषणार्थवचनमपि बौद्धवत् स्वेषु नास्तिक्य न ग्राह्यमिति लोकवञ्चनार्थमेवेत्यर्थ । गूढा पाषण्डिन प्रच्छन्ना बौद्धा गरिष्ठ खण्डनग्रन्थकार । गीयत इति तेन तद्वाच्यत्व प्रकाशित हीत्यर्थ । तदभ्युपगमेनेति । तै संवृतिसत्यत्वाभ्युपगमेन, भवता तदनभ्युपगमेन च वैषम्यमिति । साध्यमेवेति । वैषम्य हि साध्य प्रामाण्यमेव । तदेव च हेतुरिति ।

रविशेषात् । तृतीयेऽपि, सत्यप्रमातृत्वेन कस्तावदिष्यते भवता ? किं संविन्मात्रम्, उत तदेवोपहितम्, उतोपाधिभेद एव ? आद्ये स्याद्दत्यपसिद्धान्तौ । अनन्तरे प्रमातृत्वस्य सत्यतानभ्युपगमात् नेष्टसिद्धिः । तत्र स्वरूपमात्रस्य सत्यता **योगाचारै**रप्यङ्गीक्रियते । उपाधिमात्रपक्षे तु उपाधिस्वरूपस्य तत्प्रमातृत्व स्याप्यसत्यत्वमेवेति । नापि चतुर्थः ; विकल्पासहत्वात् ; तत्र किं प्रमितेः स्वरूपत. सत्यत्वं विवक्षितम्, उत विषयतः ? न पूर्व. ; शास्त्रजन्यायाः प्रमितेर्भवता स्वरूपसत्यत्वानभ्युपगमात् । तेन तु तदभ्युपगमेन तदागमस्यैव प्रामाण्यापातः । तुल्यैस्तु (तुर्यैस्तु?) तदपि नेष्यत इति त एव भवतोऽन्तरङ्गसंबन्धिनः । नाप्युत्तरः ; विषयत· सत्यत्वस्य चिद्व्यतिरिक्तांशे भवता **योगाचारे**णाप्यनभ्युपगमात् । चिदंशस्य विषयत्वेऽभ्युपगम्यमानेऽपि सत्यत्वमुभयसम्मतम् ; तत्र क्षणिकत्वनित्यत्वादिभेदस्तु दुरुपपाद । निर्धूतसमस्तधर्मविप्लवा हि संवित् भवद्भिः तैश्च परिगृह्यते ।

नापि पञ्चमः ; आविद्यकस्य वेदस्य भवताऽपि नित्यत्वानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा नित्यसंसारादिप्रसङ्गात् । क्षणिकत्वनित्यत्वादिकल्पनाभेदस्याप्यप्रयोजकत्वात् ।

नापि षष्ठः ; अविद्याकल्पितत्वाभ्युपगमेनानादित्वासिद्धेः ॥ अनादित्वेनैवेयं कल्पनेति चेन्न ; बाह्यैरपि सर्वज्ञसन्तानान्तरितधर्मदेशनासन्तानस्य अनादित्वाभ्युपगमात् । क्षणभङ्गतदभावादिकं तु वाक्यार्थयाथार्थ्यं प्रति अकिञ्चित्करमेव ।

नापि सप्तमः ; तत्पक्षेण तदागमस्य दोषमूलत्वाभावात् ; भवत्पक्षेण तु उभयोरपि दोषमूलत्वाविशेषात् ॥ वक्तृदोषो वेदे नाभ्युपेत इति चेत्, किं दुष्टेन्द्रियादिषु सोऽभ्युपेतः ; येन तदप्रमाण्यं सिद्ध्येत् । अतो येनकेनापि दोषेणाप्रामाण्यं स्यादित्यनुसन्धत्स्व ॥ अविद्याख्यदोषमूलत्वमपि वेदस्य नेष्टमिति चेत्, आगतोऽसि पन्थानम् ; अत एव कल्पितत्वादेरपि प्रतिक्षेपात ॥ अकल्पितत्वेऽपि प्रतीतिबाधाभ्यां मिथ्यात्वमिति चेन्न; ब्रह्मणोऽप्यकल्पितस्य त्वदभिमतयुक्त्याभासैर्बाधप्रसंगात् । अनिर्वचनीयकुसृतेश्च निरसिष्यमाणत्वात् ।

नाप्यष्टमः ; कारणदोषाविशेषे विसंवादानुदयस्याकिञ्चित्करत्वात् ; दोषज्ञानेनैव बाधसिद्धे· । तथा चाहुः, "दुष्टकारणबोधे तु सिद्धेऽपि विषयान्तरे । अर्थात् तुल्यार्थता प्राप्य बाधो गोदोहनादिवत् ॥" इति । किञ्च बाह्यागमेषु न विसंवादस्त्वया सुवच· । अदृष्टस्यातीन्द्रियत्वेन तत्र तदयोगात् ;

तुल्यैस्तु इत्यत्र तुर्यैस्तु इति पाठः स्यात् । चतुर्थैः माध्यमिकैरित्यर्थः । त्वत्तुल्यैर्माध्यमिकैरित्यर्थश्चण्डमारुतेष्ट इव । तदा तुल्यैरिति निरूढम् । दुष्टकारणेति । नेदं रजतमिति बाधज्ञाने इद रजतमिति भ्रमविषयापहारो भवति यथा, तथा रजतज्ञानकारणमिन्द्रियादिकमत्र दुष्टमिति कारणदोषबोधेऽपि विषयापहार एव । गोदोहनवत् । चमसेनापः प्रणयेदिति विहिते अपां प्रणयने चमसेन कार्ये, गोदोहनेन पशुकामस्य प्रणयेदिति गोदोहनपात्रस्य पश्वर्थं विधानात् अप्प्रणयनार्थं गोदोहनविध्यभावेऽपि तदाश्रिततया तत एव कार्यस्य निर्वृत्तत्वात् चमसापहार एव ; चमसानपेक्षैव । तथा बाधाधीनस्य रजते प्रवृत्त्यभावस्य कारणदोषज्ञानाधीनाप्रामाण्यज्ञानेनापि सिद्धिरिति । तत्रापि = बाह्यागमेष्वपि । तत्रेति । पदार्थक्षणिकत्व-शून्यत्व-मिथ्यात्वरूपतत्त्वविषये प्रत्यक्ष-

दृष्टार्थेषु विषहरणाद्युपदेशेषु तत्राप्यविसंवाददर्शनात् । तत्त्वविषये तु प्रत्यक्षादिविसंवादस्य, तद्विरोध(तदविरोध ?)गमनिकाकुसृतेश्चोभयतुल्यत्वात् । वेदाधीन[स्य]सविनित्यत्वादिरूपविसंवादस्य वेदप्रामाण्यसिद्धिसमनन्तराभिधेयत्वात् । अन्यथा निपरिवर्तप्रसङ्गात् ।

एतेन नवमोऽपि दत्तोत्तर , बहुजनविवक्षाया समानत्वात् निपुणजनविवक्षाया सर्वेषामप्य ज्ञानभ्रमादिकलुषितत्वाभ्युपगमेन त्वत्पक्षे तदसिद्धे । हेतुदर्शनरहितपुरुषपरिग्रहविवक्षायामपि परमार्थत कारणदोषे निर्णीते दोषानभिज्ञे भ्रान्तैरेव परिग्रह इत्यायातम् , ततश्च न विशेष ।

नापि दशम , सज्ञावैषम्यमात्रस्याकिञ्चित्करत्वात् , तद्व्यवहारभेदरूपस्य किञ्चित्कारस्य प्रस्तुतानुपयोगात्।

न च्यैकादश , तथाविधाभिमानस्य पुरुषभेदेनोभयत्रापि सुलभत्वात् ॥ न तत्र वय प्रामाण्य मभिमन्यामह इति चेत् , ते वा किं वेदे ? अतो यस्यकस्यचिदभिमानसिद्ध प्रामाण्यमिति त्वयैव स्थापनीये त्वमेव कथ तत्प्रामाण्य नाभिमन्यसे ?

द्वादशस्तु परिशिष्यते, तत्र स्वात्मशब्देन किं सर्वेषा प्रमतृणा स्वात्मा विवक्षित , उत भवदन्त रात्मा । नाद्य , इक्षुक्षीरादिरसभेदवत् , 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत', 'चैत्य व देत स्वर्गकाम ' इत्यनयो प्रामाण्याप्रामाण्यलक्षणभेदस्या यैरनुपलम्भात् । नेतर , भवत्स्वात्मानमपि हि वयमितरात्मसमानतयैवो त्रयाम ॥ स्वतत्त्वपरीक्षकत्वदहमतिशयितप्रज्ञ इति चेत्, सौगतेनाप्येवमुक्ते किमुत्तरम् ॥ मध्यस्थ दृष्टिरिति चेन्न , तदसिद्धे ॥ अस्तु वेदप्रामाण्यमप्यविचारितरमणीयम् , किं नश्छिन्नमिति चेत् , प्रथम तावत् वैषम्योपपादनाभिमान । ततो वैदिकत्वविडम्बनम् । पश्चात् तत्त्वानुष्ठानव्यवस्थाभङ्ग । ततश्च स्वर्गापवर्गगमनसरणे । एवच सौगतसौहार्दभयपलायितेन द्वैवर्गिकमतमहादुर्गमेवानुप्रविष्टमिति । अत्र च प्रामाण्यादेरप्रयोजका एव केचित् कल्पा मन्दमतिसम्मोहशमनायोप यस्य निरस्ता । एतदभि प्रायेण **यादवप्रकाशै**रुक्तम् ,

"वेदोऽनृतो बुद्धकृतागमोऽनृत प्रामाण्यमेतस्य च तस्य चानृतम् ।

बोद्धाऽनृतो बुद्धिफले तथाऽनृते यूय च बौद्धाश्च समानसविद (संसद) ॥" इति ।

किच प्रत्यक्षतोऽनुमानतश्च भवद्भिर्निर्विशेष प्रसाध्यते । ततश्च प्रातार्थतयाऽपि शास्त्राप्रामाण्यम् , द्विवावयवानुमानवाक्यपाठमात्रेण ब्रह्मविद्यानिष्पत्तौ क खलु जड श्रुतिनिकरशिखर((शिखरनिकर?)परि शीलनप्रयासादिकमारभेत ॥ न श्रुत्यर्थेनुमानादिकमस्मत्सिद्धान्तसाधनतयेति चेत्, किमिद श्रुति

विरोधस्तुल्य । तद्विरोधेति । अनुमानस्यापि प्रत्यक्षविरोधि वेत्यर्थ । तदविरोधेति पाठसत्त्वे प्रत्य क्षमप्यनुमानानुकूलमेवेति कल्पनेत्यर्थ ।

हेतुदर्शनेति । उक्त हि कुसुमाञ्जली द्वितीयस्तवके स्तनपानाभोजनादिदृष्टफललिप्सैव परमत- स्वीकारे हेतुरिति, ' हेतुदर्शनादर्शनाभ्या विशेषात् ' इत्यादिना अभिमान इति। छिन्न इत्यनुषग ।पक्षे विडम्बनमित्यत्रापि स्यात् । सरणेरित्यत्र भग इति विभज्यानुषग । अत्र च = असत्कृतविकल्प विषयेषु कल्पेषु । बुद्धि = शब्दजन्यज्ञानादि । फल = प्रवृत्तिजन्यैष्टप्राप्त्यादि । अनुमानवाक्य =

प्रामाण्यभङ्गभीरुतया, उत अनुमानादेस्तत्र प्रामाण्यायोगात् ? नाद्यः ; भवद्भिरनुक्तेऽपि तत्सद्भावमात्रेण श्रुतिप्रामाण्यभङ्गस्य दुर्वारत्वात्। संप्लवोदयस्य च शास्त्रयोर्न्यधिकरणनिरस्तत्वात्। न द्वितीयः; ज्ञानोदया-देवानुत्पत्तिलक्षणस्याप्रामाण्यस्यासिद्धेः ; एककोटिनियततया च संशयरूपत्वस्याप्यभावात्। निपुणतरप्रयोगे च प्रयोगदोषाणामभावात्। विपर्ययलक्षणं तु विषयापहारमन्तरेण न सिद्ध्यतीति। तथा च सति तुल्यविषयतया तत एव शास्त्रमप्यप्रमाणमिति षट्कुक्ष्यां प्रमातम्। एवं च सति अद्वैतवाक्यानां न तत्त्वावेदकत्वं द्वैतवाक्यानामेव तत्त्वावेदकत्वमित्यभिमतविपर्यासश्च ॥ अन्ततः शास्त्राप्रामाण्यमप्यस्मा-कमिष्टमेवेति चेन्न; पूर्वन्यायेन दत्तोत्तरत्वात्। असन्दिग्धाविपर्यस्तप्रबोधोदयस्य दुरपह्नवत्वात्। बोध्य-मिथ्यात्वे च वैदिकव्यपदेशकञ्चुकं मुञ्चन्स्ते बाह्यसमयपुरङ्गप्रवेशमन्तरेण कथासमरसीम्नि संशयापत्तेः। तदेतदखिलमभिसन्धाय भाष्ये सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षप्रतिक्षेपाय, गृहीतमात्रग्राहित्वेन सन्मात्राभिमत-ब्रह्मस्वरूपपरवेदान्तवाक्यानामप्रामाण्यप्रसङ्ग उदाहृतः। स्थलान्तरेषु विप्रकीर्णं शेषमववधातव्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां वेदप्रामाण्यपरिग्रहानुपपत्तिवादः चतुर्दशः ॥ १४ ॥

—o—o—o—

॥ अथ दृश्यत्वानुमाननिरासवादः पञ्चदशः ॥ १५ ॥

अबाधाद्ध्यक्षप्रमृतिमितिवर्गेष्ववधृतं शरीरं यस्येदं जगदखिलमन्तर्यमयितुः ।
स मे तर्कैरेतैर्निजविभवलुण्टाकमथनैः प्रसीदत्वामीदन्निगमशतमीषा हयमुखः ॥

यदेतत् सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षदूषणान्ते भाष्यम्—'**सन्मात्रब्रह्मणः प्रमेयभावश्च। ततो जडत्व-नाशित्वादयस्त्वयैवोक्ताः**' इति। अनेन परपक्षोहराणां दृश्यत्वानुमानस्यानैकान्तिकत्वमपि सूचितम्। उत्तरत्रापि क्वचित् परमतव्यासया प्रसङ्गं प्रायुङ्क्त—'**ब्रह्म मिथ्या ज्ञानविषयत्वात्**' इति। सांख्याधि करणे च व्याघातमसूचयत्—"**दृश्यत्ववाच्यत्वाभ्युपगमात् सुतरामसङ्गतम्**" इति। योगाचारोक्त संवेदनहेतुनिरासेन च (२. २) इदमपि निरस्तं भविष्यतीत्यमंस्त। तदिह वयं विस्तृणीमहे—विगीतं मिथ्या दृश्यत्वात्, यत् इत्थं तत् तथा, यथा शुक्तिरजतमित्यादि [यत् ?], तत्र किमिदं मिथ्यात्व मभिप्रेतम् ? (1) किं तुच्छत्वम्, (2) उत अन्यथाख्यातिविषयत्वम्, (3) उत सदसद्विलक्षणत्वम्, (4) अथ प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वरूपं बाध्यत्वम्, (5) अथवा स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वम्, (6) यद्वा सत्यब्रह्मविलक्षणत्वम्, (7) यद्वा अन्यदेव किंचिदिति।

परार्थानुमानरूपन्यायः। अनुक्तेऽपीति। अनुमानमुच्यतां मा वा। तदस्ति चेत्, अप्रमाणमेव वेदः। प्राप्तविषये तदप्रसरात्। एकप्रमाणप्रमितमपि प्रमाणान्तरेण परिच्छिद्यते इति तार्किकमते एकत्र प्रमाणद्वयसंप्लववादः; स नेष्यते भाट्टानुसारिभिरिति ॥ १४ ॥

(१५) अबाधादिति। प्रत्यक्षमितिवर्गः, अनुमितिवर्गः आगमजमितिवर्गः इत्येतेषु विषय-भूतमखिलं जगत् यस्य शरीरमवधृतं शास्त्रतः अबाधात्, स हयग्रीवः आमीदन्=आस्वादहृदय-भूतः निगमशतम् ईषा=प्रवर्ती सर्ववेदपरमार्थः स्वविभूतिचोरदमनैरत्र वक्ष्यमाणैस्तर्कैः प्रसन्नो भवतु ॥ स्वयमेव तर्क-जिह्वाप्रवर्ती सर्ववेदपरमार्थः स्वविभूतिचोरदमनैरेत वक्ष्यमाणैस्तर्कैः प्रसन्नो भवतु ॥ स्वयमेव तर्क-रूपसीदंश्च प्रसीदतु।

नाऽऽद्य, प्रतीतिविरोधात्; अपसिद्धान्ताच्च। अत एव न द्वितीय, मिथ्यात्वाध्यासादिविषयतया सिद्धसाधनत्वाच्च। शुक्त्यादिरेव हि रजताद्यात्मनाऽन्यथाख्यातेर्विषय इत्यभ्युपगम्यते। अथाऽऽरोपितत्वेन विषयत्वमिष्येत, तथाऽपि सिद्धसाधनता, सर्वस्यापि वस्तुनो यत्र क्वचित् येनकेनचिदारोप्यमाणत्वात्। न तृतीय; परं प्रति अप्रसिद्धविशेषणत्वात्॥ अर्थापत्तिप्रसिद्धं तदिति चेन्न, तस्या स्वावसरे दूषयिष्यमाणत्वात्।

न चतुर्थ, तद्धि बाध्यत्वम्, बाध्यं अबाध्य वा? पूर्वत्र, सिद्धसाधनत्वम्; तस्य प्रपञ्चसत्यत्वाविरोधित्वात्। उत्तरत्र किं ब्रह्मस्वरूपम्, उत ततो भिन्नम्? आद्ये सिद्धसाधनत्वम्, ब्रह्मसम्बन्धस्यास्माभिरिष्यमाणत्वात्। बाध्यत्वधर्मयोगो हि प्रपञ्चस्य साध्यते, बाध्यत्वं च ब्रह्मस्वरूपमित्यभिधत्से। द्वितीये तेनैव दृश्यत्व हेतोरनैकान्त्यम्॥ तेनैव हेतुना तत्सिद्ध्यसिद्ध्योर्नानैकान्त्यमिति चेन्न, तेनैव तत्सिद्धावनैकान्त्य प्रसङ्ग, तदसिद्धौ हेतोरसाधकत्वमिति प्रसङ्गपर्यवसितत्वात्॥ तेनैव तत्सिद्धौ तत्साधनस्य सत कथमनैकान्त्यम्। न हि तत्साधकत्वे तदसाधकत्वप्रसङ्ग इत्युन्मत्तोऽपि ब्रूयादिति चेन्न — अभिप्रायानभिज्ञानात्, न हि तत एव तत्सिद्धिमभ्युपगम्यानैकान्त्य ब्रूम, अपितु, अबाधिते बाध्यत्वे दृश्यत्वहेतुर्वर्तत इति भवताऽभ्युपगतत्वेन तथाऽभ्युपगमे अन्यतरानैकान्त्यप्रसङ्ग इति॥ तर्हि तत्र दृश्यत्वहेतुर्न वर्तत इत्यभ्युपगम्यानैकान्त्यं परिहरिष्याम इति चेत्–तदा दृश्यत्वानुमानेन तत्साधनं न शक्यते, तज्जनितज्ञानविषयत्वे तस्य दृश्यत्वावश्यम्भावात्। अतोऽनुमानमेव परित्यज्यानैकान्त्यं परिहर्तुमर्हसि॥ ननु बाधितस्याबाधितस्य च साधारण बाध्यत्वमात्रं साध्यत इति चेन्न, तथाऽपि सिद्धसाधनत्वस्य दुष्परिहरत्वात्; बाधितबाध्यत्वमभ्युपगच्छता साधारणाकारस्याभ्युपगमात्॥ पक्षधर्मताबलादसदभिमतविशेषलाभ इति चेन्न;

योगाचारोक्तसंवेदनहेतुनिरासेन चेति। 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' इति सूत्रे निरासः कृतः योगाचारोक्तस्य, जागरप्रत्ययो मिथ्या संवेदनत्वात् स्वाप्नसंवेदनवदिति संवेदनत्वरूपहेतोः। तेनेदं शांकरानुमानमपि निरस्तमेवेति। किमिदं मिथ्यात्वमित्यादिना तदुक्तसाध्यांशनिरास। दृश्यत्वादिति हेत्वंशनिरासश्चात्रैव वादे अन्ते करिष्यति। प्रतीतीति। तुच्छं हि न प्रतीयते। प्रतीयमानत्वादिदं न तुच्छमिति भावः। मिथ्यात्वाध्यासेति। सत्यस्य त्वया मिथ्यात्वेन ग्रहणादेव त्वदन्यथाख्यातिविषयत्वमस्मदिष्टमेवेति। तथा शुक्त्यादौ रजताद्यध्यासाच्च। ब्रह्मसंबन्धस्येति। किं बाध्यत्वाश्रयत्वं प्रपञ्चस्य, उत बाध्यत्वसंबन्धः। नाद्य; बाध्यत्वस्य ब्रह्मस्वरूपतां वदता तदाश्रयत्वस्य प्रपञ्चे स्थापनासंभवात्। द्वितीये सिद्धसाधनमिति भावः। तेनैवेति। सत्यभूतबाध्यत्वमादायैवेत्यर्थः। सिद्ध्यसिद्ध्योरिति। बाध्यत्वस्य जगति सिद्धत्वे तत्साधकत्वाभिमतो हेतुः कथमनेकान्तः स्यात्। तथा सिषाधयिषितस्य सिद्धत्वे हेतुदोषस्योद्भावनेऽपि नास्मदिष्टक्षतिः। बाध्यत्वासिद्धौ प्रतियोग्यप्रसिद्ध्या तदभाववद्वृत्तित्वरूपानैकान्त्यं दुर्वचमित्यर्थः। प्रसंगेति। अनैकान्त्यस्यानुमानेऽस्माभिः कृते त्वदुक्तदोष स्यात्। प्रसंगरूपतर्केण दूषणे तु न वस्तुसिद्धिरपेक्षिता। सिद्धेः प्रागेव तदुक्तिसंभवात्। तथाच यदि बाध्यत्वं सत्यं भवेत्, हेतुरनेकान्त स्यादिति पूर्वमेव प्रसञ्जनम्। तेनाप्यसाधकत्वसिद्धिः। बाध्यत्वं न सिध्येच्चेत्, असाधकत्वं भवेदेवेति। अन्यतरेति। अस्माभिर्बाध्यत्वास्वीकारात् त्वत्पक्ष एव तदिष्ट्या स्वत्मनेऽनैकान्त्यं स्यादित्यापादयाम इति भाव। अभ्युपगमादिति। अबाधितबाध्यत्वं तवेष्टम्, बाधितं बाध्यत्वमस्मत्स्वीकृतम्। साधारणाकारस्य साध्यतावच्छेदकत्वे तदाक्रान्तं

तस्याः तद्विरुद्धत्वात् । अविरोधेऽपि पूर्वोक्तानैकान्त्यस्य स्थितत्वात् ।

न पञ्चमः; प्रत्यक्षाद्यैस्तद्विधायकैस्तदभावमहासंभवात्। श्रुतीनामपि निषेधिकानामन्यत्र[1] व्यवस्थापनात् । अत एव योग्यानुपलम्भनिराकृतसद्भावस्य तदभावस्यानुमानेन साधयितुमशक्यत्वात् । कृत्स्नप्रत्यक्षोपरोधे च निर्मूलतयाऽनुमानप्रामाण्यस्यैवासंभवात् । तदभ्युपगमे च स्वोक्तिविरोधात्। परसिद्धान्तस्थिरीकरणाच्च । अप्रमाणेन साधितस्यापि सत्यत्वे असदुक्तिमात्रेणापि तद्दूषणस्य दुर्वारत्वात्।

नापि षष्ठः; सिद्धसाधनादेव ॥ सर्वं ब्रह्मात्मकमिति भास्करादिभिरिव त्वयाऽपीष्यत इति चेन्न; तदपृथक्सिद्धिमात्रेणास्माभिस्तदुक्तेः ॥ तथाऽपि सत्यभूतब्रह्मव्यतिरेकसाधनात् असत्यत्वं फलतीति चेन्न; स्वयमपि सत्यस्य सत्यान्तरव्यतिरेकमात्रेणासत्यत्वमसङ्गाभावात् । स्वयं घटस्य घटान्तरव्यतिरेकेऽपि न ह्यघटत्वम्॥ ब्रह्मैकमेव सत्यमिति सिद्धे तद्व्यतिरेकसाधनेनैवासत्यत्वं सिद्धयतीति चेन्न; [2]आत्माश्रयप्रसङ्गात्। अवधारणेन हि प्रपञ्चासत्यत्वं विवक्षितम्, तत एव च तत्सिद्धिरिति । श्रुतिसिद्धब्रह्ममात्रसत्यत्वोपजीवने अनुमाननैरर्थक्यप्रसङ्गः; अन्ततः श्रुतेरेव पुरस्करणीयत्वात्, तस्याश्च निरपेक्षत्वात् ॥ विप्रतिपन्नं प्रति अनुमानं सप्रयोजनमिति चेन्न; श्रुतिप्रामाण्यमनिच्छतः तदुपजीवनासंभवात्, इच्छतस्तयैव तत्सिद्धेः । श्रुतेश्च प्रत्यक्षाद्यविरोधिविषयत्वे सिद्धे, सा कथं प्रत्यक्षादिबाधकानुमानस्योपजीव्या ? ननु सत्यमिति केनचित् सामान्यतो निश्चित्य तद्व्यतिरेकः साध्यत इति चेन्न; प्रत्यक्षादिभिस्तन्निश्चये प्रपञ्चस्यैव सत्यतया तस्य तद्व्यतिरेकसाधनायोगात् । ततश्च शास्त्रनिश्चितसत्यव्यतिरेकसाधनेऽपि तस्य सत्यान्तरत्वमात्रं सिध्येत् । सत्यत्वात्यन्ताभावः साध्य इति पक्षेऽप्येवमेव[3] दोषो माह्यः ।

नापि सप्तमः; तत् किं लोकतः शुक्तिरजतादिषु विधातुम्, आपणिकरजतादिषु निषेद्धुं च शक्यं किंचित्, अथाशक्यमिति; न प्रथमः, प्रत्यक्षादिभिर्बाधस्य दुर्निवारत्वात्। न द्वितीयः, तस्याप्रसिद्धत्वात्। तथाविधस्य कस्यचिदन्यस्य साधने तेनाप्युपहितस्य प्रपञ्चस्याक्षतत्वेनानिष्टाभावात् । एवं प्रत्यक्षबाधे निरूपिते सति अर्थापत्त्यभावयोः[4] पृथक्प्रामाण्यमिच्छतां ताभ्यामपि बाधः सिद्धः। अबाध्यत्वलक्षणव्यवहाराविसंवादा-

---

याधितबाध्यत्वमादाय सिद्धसाधनमित्यर्थः। अथ सामान्यतः सकर्तृकत्वानुमानेऽपि पक्षधर्मताबलादीश्वररूपकर्तृसिद्धिवत् अत्राबाधितबाध्यत्वसिद्धिरिति शंकते पक्षेति । तस्याः=पक्षधर्मतायाः। पक्षधर्मता हि पक्षस्य प्रपञ्चस्य विवादास्पदधर्ममध्ये एकविशेषवत्त्वाद्दृता । तत्राबाधितबाध्यत्वाश्रयत्वाद्दैतैवास्ति; बाधज्ञाने जातेऽपि प्रपञ्चानिवृत्तेः बाध्यत्वायोगात् । अतस्तया बाधितबाध्यत्वसिद्धिरेवेति । अविरोधेऽपीति । प्रपञ्चान्तर्गतप्रातिभासिके अबाधितबाध्यत्वस्यापि दर्शनात् कथं तदभावसाधकत्वमिति चेत्—तर्हि उभयसाधारण्यादनैकान्त्यमेव; तत्र क्वाचित्कः अबाधितबाध्यत्वे दृश्यत्वसत्त्वाद्यानैकान्त्यमेवेति ।

1. अन्यत्र=अर्थान्तरपरतया । परसिद्धान्तः=द्वैतम् । असदुक्तिमात्रेण=उपपत्तिप्रदर्शनरहितनिषेधोक्त्याऽपि । 2. आत्माश्रयेति । व्यतिरिक्तस्य मिथ्यात्वसाधनं व्यतिरिक्तमिथ्यात्वे सिद्धे भवतीत्युक्तेरिति भावः। 3. एवमेवेति । सत्यत्वसामान्याभावसाधने बाधः; यत्किञ्चित्सत्यप्रतियोगिकाभावसाधने सिद्धसाधनम्। 4. अभावयोरित्यादौ अभावपदमनुपलब्धिप्रमाणपरम्।

-यथानुपपत्त्या सत्यत्वसिद्धि । अभावोऽपि प्रपञ्चस्य बाध्यत्वाभावाख्य सत्यत्व प्रकाशयन् मिथ्यात्वानुमान बाधत एव । न चात्र योग्यानुपलब्धि नास्तीति वाच्यम् , योग्यत्वस्योपपादितत्वात् । न हि लोकसिद्धमिथ्यात्वाद-यत् किमप्ययोग्य मिथ्यात्वमस्ति । न चानयो श्रुतिबाध , तदा-यपर्यवसायनात् ।

ननु सत्यत्वे सिद्धे बाध , तदेव न किञ्चित् पश्याम , 1 किं सत्तासामान्यम् , 2 उत स्वरूपसत्त्वम् ? 3 अथवा भावत्वम् ? 4 यद्वा प्रामाणिकत्वमात्रम् , 5 अथवा किञ्चि(द-य?)दिति। नाद्य , सामान्यमनिच्छतस्तदयोगात् , इच्छतोऽपि सामान्यादिषु मिथ्यात्वसाधनस्य निरुपद्रवत्वप्रसङ्गात् । न द्वितीय , तत्रापि किं स्वरूपमेव सत्त्वम् , उत स्वरूपस्य सत्त्वम् ? पूर्वत्र मिथ्याभूतस्यापि स्वरूप स्वरूपमेवेति न किञ्चित् -यतिरिक्त भवति॥ निस्स्वरूप तदिति चेन्न, तेनैव रूपेण तत्स्वरूपनिर्णयात् । अ-यथा प्रातिस्विकस्वस्व तत्स्वरूपाभावे(त्?) सर्वेषा नि स्वरूपत्वप्रसङ्गात् । उत्तरत्र, तत्सत्त्वस्य सत्त्वान्तराभावे मिथ्यात्वं दुर्वारम् । ततश्च विश्वमिथ्यात्वम् । न तृतीय , अभावस्य मिथ्यात्वप्रसङ्गात् ॥ इष्टमिदमिति चेन्न, अविशेषात् भावस्यापि तत्प्रसङ्गात् । भावान्तराभाववादे तु भावानामेवाभावत्वात् तत्प्रसङ्ग । न चतुर्थ , दृश्यत्वानुमानमपोद्य तदसिद्धे । न पञ्चम , तस्य सर्वत्र प्रमाणबाध्यत्वे शशविषाणवदसिद्धे । योग्यत्वेऽनुपलम्भबाधादिति ।

तदेतदसारम् , प्रामाणिकत्वमेव हि सर्वत्र सत्त्वमभ्युपगच्छाम । तदुक्त भाष्ये, "व्यवहारयोग्यता सत्त्वम्" इति । न चैतत् बाधकानुमाने जीवति न सिद्ध्यतीति वाच्यम् , कालात्ययापदेशस्य निर्मूलत्वप्रसङ्गात् , यथा वह्न्यनुष्णत्वानुमान प्रतियोगिभूतोष्णत्वग्राहिणा बाध्यते, तथेहापि सत्यत्वव्यतिरेकानुमान प्रतियोगिविशेषसत्यत्वग्राहिणा बाध्यते । न च तत्र गृह्यत इति वाच्यम् , तद्व्यतिरेकासिद्धिप्रसङ्गात् ॥ ब्रह्मणि तद्ग्रहात् व्यतिरेकसिद्धिरिति चेन्न, ब्रह्मण्यपि सत्त्वस्य त्वदुक्तयुक्तिभि खण्डनात् । तत्राखण्डितत्वे तदेव(तद्वदेव?) विश्वस्यापि सत्त्वमिति पश्य ॥ स्वतस्सदेव ब्रह्मेति चेत् , किमहेतुकत्व विवक्षितम् , उत स्वप्रकाशत्वम् ? यद्वा सत्त्वाभावेऽपि[1] सदिति ? पूर्वत्र ब्रह्मव्यतिरेकात् प्रपञ्चस्य कार्यत्वमेव साधित स्यात् । ततश्चाशक्तसिद्धसाध्यता । द्वितीयेऽपि परप्रकाश्यत्वसाधनात् स एव दोष । तृतीये तु प्रपञ्चस्यापि तद्वत् सत्त्वे को विरोध ? एतेन सत्त्वस्य सत्त्वान्तराभावात् असत्त्वप्रसङ्गोऽपि प्रत्युक्त । अत सत्त्वमात्रप्रतिक्षेपे शून्यवादावतार । क्वचित् तदभ्युपगमे प्रामाणिकेषु सर्वेषु तत्सिद्धिरनिवार्येति । न चैव मिथ्यात्वासत्त्वादौ , तस्य सामान्यतोऽस्माभिरप्रतिक्षेपात् । सत्यस्यैव हि रजतत्वादे स्वात्य ताभावाश्रयनिष्ठतया प्रतीयमानत्ववेषेण मिथ्यात्वम् , तत्तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमेव तस्यासत्त्वमिति यथालोकमभ्युपगमात् । किंच य एष विश्व विचार(रा?)सहमलीकमनिर्वचनीय चेत्यादिरूप व्याहतप्रतिज्ञानमाद्रियते,

---

सत्यत्वाप्रसिद्धौ स्वानुमान दुष्ट स्यादित्यविमृश्य सत्यत्वग्राहकप्रमाणाभाव शङ्कते नन्विति। इममविमर्शमेव ज्ञापयिष्यति व्यतिरेकासिद्धिप्रसङ्गादिति । सामान्यम् = जातिरूप पदार्थान्तरम् । मिथ्यात्वसाधनस्य = सत्ताराहित्यसाधनस्य । जात्यादौ तदस्वीकारादिति भाव । तत्प्रसङ्ग = मिथ्यात्वप्रसङ्गात् । प्रमाणबाध्यत्वे = अप्रामाणिकत्वे । भावस्याप्यभावत्वे सुतरामित्याह भावान्तरेति । 1 सत्त्वाभावेऽपि सदिति । सत्त्वरूपधर्माभावेऽपि स्वरूपतस्सदिति व्यवहार्यमित्यर्थ । तद्वत् = ब्रह्मतुल्यम् । तत्तन्निष्ठेति । तद्रूपेण प्रतीयमानवस्तुनिष्ठेत्यर्थ ।

स किं स्वपक्षं किंचित् स्थापयति, न वा ? स्थापनेऽपि प्रमाणतः, अप्रमाणतोऽपि वा ? नेति पक्षे परपक्ष दूषयतोऽयमेव विकल्पः । तत्र प्रमाणत इति पक्षे तत् प्रमाणं तथात्वेन विचारसहम्, न वा ? पूर्वत्र कथं विश्वमिथ्यात्वम् ? तस्यापि तदन्तर्भावात्, उत्तरत्र कथं तत् प्रमाणम् ॥ प्रमाणताभ्रमेणेति चेत्, तथाऽपि किं तेन ? अन्यथा हेत्वाभासानामनतिक्षेपे सर्वसमयसाम्राज्यप्रसङ्गात् ॥ लोकव्यवहारसिद्धमिति चेन्न, तस्य सपरिकरस्य परिग्रहे लोकस्थिरीकरणात् । प्रमाणान्तराविरोधादेश्च तत्परिकरत्वात् । अन्यथा लोकतोऽप्यसिद्धेः । त्रिचतुरकक्ष्याविमर्शावस्थापितमिति चेन्न, तथैव विश्वानुग्राहकप्रमाणानामव्यवस्थापनात् । तत्तद्विमर्शबाधस्य विश्वद्वेषिण्यपि निवारकाभावात् । तस्य तु प्रथमकक्ष्यायामेव स्फुटप्रतीतिव्याघातादिभिर्विलय इति विशेष इति ।

न चापच्छेदनिमित्तनैमित्तिकशास्त्रयोः प्रामाण्याविशेष इव अप्रामाण्यविशेषेऽपि परत्वात् प्राबल्यम्, न मिथ्येत्यसदुक्तेस्ततोऽपि परत्वात् ॥ अविश्रमस्तर्हीति चेन्न, स्वदोषस्य परत्राऽऽरोपात् । परत्वमात्रेण प्राबल्य ब्रुवतस्तवैवासौ दोषः। किंच यदि अप्रमाण[1] परं स्वविषयं नावस्थापयेत्, कथं प्रबलम्, स्थापयतो वा कथमप्रामाण्यम् ? । ननु प्रमाणत्वे कथं बाध्यत्वम्, तस्मिन् वा कथं तदित्यपच्छेदेऽपि प्रसज्यत इति चेन्न, अनियतविरोधपौर्वापर्येनया अन्यतरोदयसंभावनया च प्रयोगान्तरेषु प्रामाण्योपपत्तेः । किंच त्वदुक्तप्रमाणस्यापि दुष्टकारणप्रसूतत्वं त्वयैवाभ्युपगम्यत इति अदोषप्रसूततयाऽपि न प्राबल्यदौर्बल्यविभागः । अन्यथा माध्यमिकयुक्तीनां सर्वसिद्धान्तजीवितास्वादिनीनां सर्वत्र परत्वेन प्राबल्यप्रसङ्गात् । तदेवं सिद्धं न कथंचिदपि विश्वमिथ्यात्वप्रतिज्ञानं शक्यमिति ॥

[हेतुदूषणम्—] [2]दृश्यत्वं च किमभिप्रेतम् ? (1) किं चाक्षुषत्वम् ? (2) उत प्रत्यक्षज्ञानविषयत्वम्, (3) यद्वा ज्ञानविषयत्वमात्रम्, (4) उत दृग्व्यतिरिक्तत्वम्, (5) अथवा अन्यत् किंचिदिति ? नाऽऽद्यः, भागासिद्धत्वात् । अत एव न द्वितीयः, व्यर्थविशेषणत्वाच्च ॥ ब्रह्मव्यवच्छेदार्थं विशेषणं सार्थकमिति चेन्न, तस्य ज्ञानविषयत्वानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा योगिप्रत्यक्षादिविषयतया सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षवर्णनाच्च हेतोस्तत्र वृत्तेः । न च तृतीयः, अनैकान्तिकत्वादेव । ज्ञानविषयत्वमात्रमपि ब्रह्मणो नास्तीति चेन्न, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः", 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति', 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यादिस्वपराभ्युपगतश्रुतिसूत्रादिविरोधात् । सन्मात्रग्राहि प्रत्यक्षमिति वादस्यापि प्रहाणप्रसङ्गाच्च ॥ व्यावहारिकं ब्रह्मणो दृश्यत्वम्, न तु पारमार्थिकमिति चेत्, हन्त ! किं प्रपञ्चदृश्यत्वं पारमार्थिकम्, येन तस्मिन् मिथ्यात्वं सिद्ध्येत् । तथा च सति पारमार्थिकं दृश्यत्वम् । तत एव दृश्यम् अपारमार्थिकमिति भ्रान्तजल्पितायेत । अतः प्रपञ्चस्यापि व्यावहारिकदृश्यत्वमभ्युपेयम्, तच्च ब्रह्मणोऽप्यविशिष्टमिति तस्यापि मिथ्यात्वप्रसङ्गस्याविशेषेऽपि सत्यत्वे प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वप्रसङ्गः । यदि च व्यावहारिकमपि दृश्यत्वं ब्रह्मणो नास्तीत्युच्येत, तदा ब्रह्मविज्ञानान्मोक्ष इति वेदान्तसिद्धान्तविरोधश्च ।

---

1 अप्रमाणमिति । अप्रमाणत्वादित्यर्थः ।

2. मिथ्यात्वरूपं साध्यं विमृश्य । दृश्यत्वरूपं हेतुं विकल्प्य व्युदस्यति दृश्यत्वञ्चेति ।

किंच, 'ब्रह्मणो दृश्यत्वं नास्ति' इत्यत्र ब्रह्मशब्द (1) किं कस्यचिदप्यबोधक (2) उताब्रह्मबोधक अथवा ब्रह्मबोधक इति? नाद्य, ब्रह्मशब्दप्रयोगनैरर्थक्यप्रसङ्गात्। न द्वितीय, अब्रह्मणस्तेनाभिधाने तस्यैव दृश्यत्वनिषेधात्, तत प्रपञ्चे हेतोरसिद्धेश्च। न तृतीय; ब्रह्मणो दृश्यत्वस्य दुस्त्यजत्वात्॥ स्वप्रकाशस्य ब्रह्मणो यथाकथंचिल्लक्षणया ब्रह्मशब्देन प्रतिपादनमिति चेत्, तथाऽपि लक्षणया वृत्त्या शब्दजन्यप्रतीति विषयत्वं सिद्धम्। तावतैव दृश्यत्वमवर्जनीयम्। ब्रह्मशब्देन ब्रह्मणो लक्षणा चानुपपन्नेति आदावेवोक्तम्। एतेन स्वैश दागोचरत्वं ब्रह्मणो वदन् प्रत्युक्त, ब्रह्म न शब्दप्रतिपाद्यमित्यत्र पूर्ववत् विकल्पदूषणयोरवर्जनीयत्वात्। 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यत्रापि यच्छब्देन ब्रह्मानुवादोऽवर्जनीय॥ उपहितमनूद्यत इति चेत्, तथाऽपि ज्ञानविषयत्वं सिद्धम्। उपहितानुवादेनानुपहिते तन्निषेधश्चाशक्य। एवमनुभूति स्वयंप्रकाशेत्यादिभिरवेद्यत्वप्रतिपादनमपि तन्निरासमये निरस्तं द्रष्टव्यम्।

न चतुर्थ, पारमार्थिकव्यतिरेकस्य शुक्तिकारजतादौ प्रपञ्चेऽप्यनभ्युपगमेन साधनविकलत्व-असिद्ध्यादिदोषात्। अपारमार्थिकव्यतिरेकस्य ब्रह्मण्यपि विद्यमानत्वेनानैकान्त्यादेव। अत एव प्रातिभासिकव्यतिरेकपक्षोऽपि निरस्त। किंच घटोऽस्ति पटोऽस्तीत्यादिषु सत्त्वमनुभूतिविषयतयैव प्रतिभासते। ? ?

इति शतदूषण्या दृश्यत्वानुमाननिरासवाद पञ्चदश ॥१५॥

—o—o—

॥ अथ व्यावर्तमानत्वानुमानभङ्गवादः षोडशः ॥ १६ ॥

॥ विश्वं व्यावर्तमानत्वान्निवर्तयितुमिच्छतः। निवर्तयामः कुमतीन् कथासंग्रामसीमतः ॥

यथा (यत् तावत्—?) घटादयोऽपरमार्था, व्यावर्तमानत्वात्, यदुक्तसाधनं तदुक्तसाध्यम्, यथा रज्ज्वाद्यधिष्ठानसर्पमृदलनाम्बुधारादि, यत् सत्, न तत् व्यावर्तते, यथा सर्पाद्यधिष्ठानभूता रज्जु, यद्वा सर्वाधिष्ठानं ब्रह्म। यदि व्यावर्तमानस्यापि सत्त्वम्, तदा सत्यमिथ्यार्थविभागाभावप्रसङ्ग इति तर्कानुग्रह इति— तत्र किमिदं व्यावर्तमानत्वम्? (1) किं यत् कुतश्चिद्व्यत्वम्? (2) अथ यत्रकुत्रचित् देशादावसत्त्वम् (3) यद्वा प्रध्वंसवत्त्वम् (4) उत प्रतिपन्नोपाधौ निषेधप्रतियोगित्वम् (5) किं वा कदाचित् कचिदेव प्रकाशमानत्वम्॥ (6) अन्यद्वा किंचित्॥

प्रतिभासत इत्येतदनन्तरम्, चतुर्थकल्पदूषणशेष, 'अथवाऽन्यत् किञ्चित्' इति अन्तिमकल्पदूषणभागश्च स्थितो भ्रष्ट इति चिन्त्यते॥ १७॥

(16) यथाघटादय इत्युपक्रमे, 'यत् तावत् घटादय' इति पाठ स्यात्। यत् इत्यस्य प्रतिसंबन्धि, "तत्र किमिदम्' इति खण्डनारम्भे तत्रेति पदम्। तत् इदिति प्राथम्यवाचिपदसत्त्वे तेन वादान्ते एतेनेत्यादिवक्ष्यमाणरीत्यन्तरसूचनम्। यदुक्तसाधनमिति अन्वयव्याप्तिप्रदर्शनम्। यत् सत् न तदिति व्यतिरेकव्याप्तिप्रदर्शनम्। यद्वेति व्यतिरेके दृष्टान्तान्तरप्रदर्शनम्। यदीत्यादिना उक्तानुमाने अनुकूलतर्कप्रदर्शनम्। अत्र व्यतिरेकव्याप्तिप्रदर्शनाद्दूषणमन्ते, "व्यतिरेकासिद्धिश्च" इत्यादिना करिष्यति अनुकूलतर्कदूषणञ्च, "तर्कश्च" इत्यादिनेति ध्येयम्॥ अन्यद्वा किञ्चिदित्यनेन (पु ३७ ३८. ५५) भाष्यार्थदर्पणेऽसदुक्तादिकं ग्राह्यम्। तन्निरसनप्रकारश्च तत्रैव द्रष्टव्य।

नाऽऽद्य ; युष्मदर्थादन्येन ब्रह्मणैवानैकान्त्यात् । "युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोस्तमः-प्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्ति" भवतां भाष्यारम्भे भाषिता । यदि ब्रह्मणः तदन्यत्वं मिथ्या, तर्हि परमार्थत. तयोरैक्यप्रसक्तिः, यथा घटस्य स्वरूपादन्यत्वे मिथ्याभूते, तदैक्यम् । ततश्च मिथ्याभूत-प्रपञ्चैक्यात् ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वम्, सत्यब्रह्मतादात्म्यात् तस्यापि सत्यत्वं वा स्यात् । किंच ब्रह्मनिष्ठ-मन्यत्वं मिथ्याभूतमिति वदता किं प्रपञ्चनिष्ठमन्यत्वं सत्यमभिमतम्? तर्हि तेनैवान्यत्वेन परमार्थतो ब्रह्मणोऽन्येनानैकान्तिकत्व-सद्वितीयत्व-अपसिद्धान्ताः । यदि तन्मिथ्या, तत्राविद्यान्यत्वस्य ब्रह्मण्यपि त्वयैवाभ्युपगमात् दुस्तरमनैकान्त्यम् ।

न द्वितीयः ; तस्य मिथ्यात्वं प्रति अप्रयोजकत्वात् । न हि शुक्तिरजतादेः देशान्तरादावभावात् मिथ्यात्वम्; अपि तर्हि[1] प्रतिपन्नदेशादावभावात् । अन्यथा येनाप्या(येनकेनाप्या?)कारेणासत्त्वात् ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वं स्यात् । न हि ब्रह्म असद्रूपेण वा सदसद्विलक्षणरूपेण वा सदिति भवन्तोऽप्यभ्युपगच्छन्ति । अथ यत्र देशे काले वा तदभावः, तत्रैव मिथ्यात्वं साध्यम्—तदा सिद्धसाधनम् । न हि वयं काचित्कस्य कादाचित्कस्य च सर्वत्र सर्वदा सत्त्वं ब्रूमः । तथासति आपणस्थरजतस्य सर्वदेशवृत्तित्वाविरोधे(धेन?) शुक्तिरूप्यादेरपि सत्यत्वापातात् ; कार्यकारणभावविलोप[2]प्रसङ्गाच्च ।

न तृतीयः ; दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वात् । न ह्यध्यस्तं सर्पादिकं बाधदशायामपि प्रध्वस्तमिति कश्चित् वदति । बाधविनाशयोर्विविक्ततयैव व्युत्पत्तेः । प्रतिपन्नस्य [3]नेति निषेधो बाध. ; विनाशस्तु लब्धसत्ताकस्य स्वरूपप्रच्युति । दण्डादिना निहतेषु सत्येषु हि सर्पादिषु प्रध्वस्तबुद्धिः । तत एव चेद प्रध्वंसप्रतियोगित्वं देशकालसत्यत्वेन व्याप्तमुपलब्धमिति विपरीतसाधकत्वम् ।

नापि चतुर्थ. ; असिद्धेः । न हि स्वदेशादौ घटादयो न सन्तीति बाध्यन्ते । नेदं रजतमितिवत नायं घट इत्यादिसार्वत्रिकबाधादर्शनात् । ननु सर्वानुवृत्तस्य सत एव सर्ववस्तुदेशत्वेनावभासात् तत्रैव च अस्ति पट इति पटादिविधौ तद्विरोधिघटादेर्निवृत्तिदर्शनात् मिथ्यात्वं स्यादिति चेत्, मैवम्; सतोऽत्र पटादिस्वरूपस्य देशत्वाभावात्[4], अननुवृत्तेश्च । घटोऽस्ति पटोऽस्तीत्यादिप्रतीतौ सत्त्वं घटादि-धर्मत्वेनैव प्रतीयते, न तु घटादीनामाश्रयत्वेन, घटश्चलति, पटश्चलति, घटो महान्, पटो महानित्यादिषु क्रियागुणादिवत् । अतोऽनुवृत्तत्वात् सतो देशत्वमित्यपि निरस्तम् । ब्रह्म तु सर्वानुवृत्तं सदपि न घटोऽस्ति पटोस्तीत्यादिधीविषय. ।

---

1. अपि तर्हि?=किं तर्हि । अपित्विति यावत् । प्रतिपन्नदेशादौ=स्वाश्रयतया प्रतीते देशे काले च । 2. विलोपेति । पूर्वकाले यदसत्, तद्धि कार्यम् । सर्वकालसत्त्वाविशेषे किं कारणं किं कार्यमिति भावः । 3. नेति निषेध इति । प्रतियोगिप्रतीतिदेशकालयोरपीति शेषः । प्रच्युतिः=उत्तरकालमात्रस्थितोऽभावः । 4. देशत्वाभावादिति । अस्तीत्यत्र सत्त्वं स्वरूपञ्च भासते । सत्त्वं धर्मो न देशः । पटादिस्वरूपमपि तदभिन्नत्वात् तस्य देशो न भवति । अधिकरणतया प्रतीत्यभावाच्च । ब्रह्मत्विति । ब्रह्म दाशाः, ब्रह्म दासाः, ब्रह्म घट इत्यादौ तदनुवृत्तिः ।

न [च?] पञ्चम , अप्रयोजकत्वात् । यत्र कुत्र(क)चित्प्रमितत्वमात्रेणैव सत्यत्वसिद्धे । कालान्तरादौ प्रकाशानुत्पत्ते तत्सामग्र्यभावप्रयुक्तत्वात् । न चाप्रकाशमानत्वेन विरुद्धत्वात् प्रमितत्वमेवात्र नास्तीति वक्तु युक्तम्, देशकालादिभेदेन विरोधपरिहारात् । अन्यथा विपरिवर्तस्यापि दुर्वारत्वात् । यदि च यथाकथञ्चिदप्रकाशना(शमानत्वा)न्मिथ्यात्वम्, तदा ब्रह्मणोऽपि तत्प्रसङ्ग , तस्याप्यामोक्षादविद्यावशेनाप्रकाशमानत्वस्य भवद्भिरेव स्वीकारात् । अन्यथा कथमप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वादित्यस्य भवदुक्तभावरूपाज्ञानानुमानहेतोरत्र सिद्धि [1]? कथ च ब्रह्माज्ञानसाधनम्, तिरोधानवाचोयुक्तिश्च? ॥ तिरोहितस्वरूपस्यापि तस्य सर्वदा कथञ्चित्प्रकाशमानत्वमप्यस्तीति चेत्, तद्[द्वि]त् घटादेरप्यस्तीति न कश्चिद्भेद ॥ स्वकालावच्छिन्नस्य तत्प्र(स्तत्प्र?)काशस्य कालान्तरेऽप्यनपायात् ॥ घटादिप्रकाशस्य कादाचित्कत्वादस्ति भेद इति चेन्न, 'नित्यो नित्यानाम्' इत्यादिशास्त्रसिद्धनित्येश्वरबुद्धिविषयत्वेन घटादेरपि नित्य प्रकाशमानत्वात् । भ्रान्तबुद्धिविषयतया शुक्तिरजतादेश्च ॥ वय तु तथा न जानीम इति चेन्न , अस्माभिरपि तथाऽङ्गीकारात् । [शास्त्रेण तथा ज्ञायमानत्वात् ।] अस्माक नित्य घटादिप्रकाशो नास्तीति विवक्षितमिति चेत्, तुल्यम् । न ह्यस्मदर्थनिष्ठो ब्रह्मप्रकाशो नित्य इति त्वयाऽपि स्वीकृतम् । नित्यस्तु ब्रह्मप्रकाशो नासत्प्रतिसम्बन्धिक । किंच किं प्रकाशस्य नित्यत्व वस्तुसत्यत्वव्यवस्थापकम्, उत अबाधितत्वम्? आद्ये निर्दोषत्वादिमात्रेणैव प्रामाण्यसिद्धौ तन्नित्यत्वस्य प्रामाण्य प्रति अनङ्गता । दोषे सति च प्रकाशानुवृत्तेरप्रयोजकत्वम् (अकिंचित्करत्वम्) । द्वितीये तु कादाचित्कस्यापि घटादिप्रकाशस्य तदस्तीति घटादिसत्यत्वमकामेनापि स्वीकार्यम् । ततश्च, श्लो— व्यावृत्तिरनुवृत्तिर्वा न मिथ्यात्वादिसाधिका । न बाधो जगतोऽध्यक्षात् ब्रह्मणोऽप्यस्ति यौक्तिक ॥ अयमत्र विभाग —

श्लो—बाध शुक्त्यादिधीरत्र व्यावृत्तिर्भ्रमसशय (सक्षय ?) । मिथ्यात्व रजतार्थस्वरूपाभाव उच्यते ॥

---

1 अत्र सिद्धिरिति । पक्षे सत्त्वमित्यर्थ ।

तत् घटादेरप्यस्तीति । प्रकाशमानत्वस्य सत्त्वात् अप्रकाशमानत्वरूपहेत्वसिद्धिरिति भाव । ननु घटस्य कादाचित्कतया कथ सदा प्रकाश इत्यत्राह स्वकालेति । अत्र स्वकालावच्छिन्नत प्रकाशस्येति युक्तम् । अवच्छिन्नत्वस्य तत्पदार्थेऽन्वय । घटस्य य कालो नियत, तत्कालावच्छिन्नतया स कालान्तरेऽपि ज्ञायत एवेति प्रकाश सदा स्यादिति भाव । कालावच्छिन्नस्येति पाठमेव स्वीकृत्य 'स्वकाले' विद्यमानताविषयकस्येति प्रकाशान्वयी अर्थ उक्तश्चण्डमारुते । कादाचित्कत्वादिति । घटप्रकाशव्यक्तीना भिन्नत्वात् एकस्यामपि न सार्वकालिकत्वमिति शङ्कितुराशय । ईश्वरगतनित्यप्रकाश प्रदर्श्य परिहरति नित्य इति । भ्रान्तेति । कादाचित्कशुक्तिरजतभ्रान्त्याश्रयजीवस्य शुक्तिरजतग्राहिताम् ईश्वर सर्वदा गृह्णातीति शुक्तिरजतप्रकाशोऽपि सर्वदेति तत्सत्त्वप्रसग इत्यर्थ । विभाग इति । बाध व्यावृत्तिमिथ्यात्वरूपशब्दत्रयस्यार्थभेद इत्यर्थ । बाधमिथ्यात्वसन्नियोगशिष्टव्यावृत्तिशब्दार्थव्युत्पादनाय तेषा स्वरूपभेद दर्शयति बाध इति । बाधो नाम नेति निषेधधीरेव बाध इत्युच्यते । तदधीन रजतभ्रान्तिक्षय व्यावृत्ति । सशय इत्यशुद्धम् सक्षय इति शोध्यम् । रजतस्य मिथ्यात्वञ्च शुक्तिनिष्ठाभावप्रतियोगित्वम् । ईदृशव्यावृत्त्यतिरिक्ताना व्यावृत्तीना मिथ्यात्वसाधकत्व न भवतीति सूचयितुमेवमुक्ति ।

नापि षष्ठः ; तस्य बाधपर्यायस्य तत्फलभूतभ्रान्तिविषयत्वनिवृत्तिलक्षणस्य वाऽनुपलम्भादिनिरस्तत्वात् । इतरस्य त्वप्रयोजकत्वात् ।

व्यतिरेकासिद्धिश्च बहुधा द्रष्टव्या । यत्र मिथ्या, तत्र व्यावर्तत इति हि व्यतिरेकः । ब्रह्म तु न मिथ्या, सर्वतो व्यावर्तते, सर्वान्यत्वात्, सर्वत्र स्वयमवर्तमानत्वाच्च ।

एवमनुवृत्त्यनुमानेऽपि द्रष्टव्यम्। एतेन व्यावर्तमानत्वविकल्पदूषणन्यायेन, भिन्नत्वात्, कादाचित्कत्वात्, बाध्यत्वात्, जडत्वात् इत्यादिप्रपञ्चमिथ्यात्वहेतुजालं समूलोन्मूलितमिति तेपूदासि भाष्यकारैः ।

तर्कश्च मन्दः(दुष्टः); बाधाबाधादिभिरेव सत्यमिथ्यार्थविभागसिद्धेरिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां व्यावर्तमानत्वानुमानभङ्गवादः षोडशः ॥ १६ ॥

—०—०—

॥ अथ दृग्दृश्यसम्बन्धानुपपत्तिपरिहारवादः सप्तदशः ॥ १७ ॥

बिभ्राणमात्मनि सदा महतीं विभूतिं देहेन तन्मयनिदर्शितभूषणास्त्रम् ।
आलिङ्गितं कमलया मम चित्तवृत्तेः आलम्बनं भवतु दैवतमद्वितीयम् ॥

यत्तु— आत्मख्यातिवादिभिरार्जितं ग्राह्यलक्षणायोगाख्यं तर्कं भिक्षित्वा दृग्दृश्ययोः सम्बन्धानुपपत्तिरिति नामान्तरेण पठन्ति ; तदपि सम्बन्धस्याबाधितप्रत्यक्षसिद्धत्वादेव निरस्तम् । आहुश्च, "उक्तं तु सौगतैर्ग्राह्यलक्षणाभावलक्षणम् । अन्ये दृग्दृश्यसम्बन्धाभावमाहुर्निरासि तत् ॥" इति ।

(पूर्वपक्षः—) ननु कोऽसौ सम्बन्धः ? न तावत् संयोगः, दृशोरद्रव्यत्वात् । द्रव्यत्वाभ्युपगमेऽपि गुणादिभिस्सह तत्सम्बन्धस्य संयोगत्वायोगात् । नापि समवायः, आत्मधर्मस्य ज्ञानस्यार्थे तदयोगात् ।

व्यतिरेकेति । व्यावर्तमानत्वरूपहेतौ व्यतिरेकव्याप्तीत्यर्थः । अनुवृत्त्यनुमानेऽपीति । सत् अनुवर्तमानत्वादित्यत्रापि अन्वयव्यतिरेकव्याप्तिद्वयभंगः । रज्जुसर्पभ्रमे जाते अयं दीर्घः, अयं महान्, अयं भयंकरः इति विशेषणग्रहणेषु सर्पस्यानुवर्तमानत्वात् तत्र सत्यत्वाभावात्, तत्र एव तत्रैव व्यतिरेकभंगाच्च । असत्यत्वस्य नियामकान्तराधीनत्वादनुकूलतर्काभावश्चेत्यर्थः । हेतुजालमिति । परमार्थभूषणे विस्तरः ॥ १६ ॥

(17) पूर्ववादविचारिते दृश्यत्वानुमाने, 'यदि मिथ्यात्वं न स्यात् सत्यत्वं च स्यात्—तर्हि जगतो दृक्संबन्धो न स्यात्' इत्यनुकूलतर्कतया अद्वैतिभिरुच्यमानायाः दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तेरुपयोगोऽस्तीति मत्वा पूर्ववादान्तप्रसक्ततर्कदूषणसंगत्या तद्विमर्शमारभते । अस्यांशस्य कण्ठोक्त्यभावेऽपि, 'अनुभूतिसद्विशेषयोश्च' इत्यादिभाष्यव्यञ्जितत्वमस्त्येवेति अन्ते वक्ष्यति ; योगाचारदूषणेनास्यापि भाष्यकारदूषितत्वमप्यस्तीत्यपि वक्ष्यति । तैः ब्रह्मात्मकदृक्संबन्धानुपपत्तिः प्रपञ्चस्योक्ता । अतः स्वयं ज्ञानस्वरूपस्य परमात्मनः साक्षात् देहद्वारा च सर्वविभूतिसंबन्धं ज्ञापयत्वर्थस्वज्ञानरूपदृक्संबन्धस्य विभूतिविशिष्टे तत्र सद्भावञ्च प्रदर्शयन् मंगलमारचयति बिभ्राणमिति । आत्मनि स्वस्वरूपे महतीं विभूतिं = भोगलीलाविभूतिद्वयमपि बिभ्रन् विष्णुपुराणे, 'भूषणास्त्रस्वरूपस्थं यथेदमखिलं जगत्' इति प्रपञ्चमयतया निरूपितं भूषणमस्त्रञ्चानेकं देहद्वारा बिभ्रत् लक्ष्मीविशिष्टं सत् दैवतं मम ज्ञानेन सम्यक्संबन्धं बिभर्तु इत्यर्थः । धारकेण देहेन निदर्शितेत्यन्वये तन्मयेत्यादौ बहुव्रीहिः ।

[1]न चार्थानामेव ज्ञाने समवायः, तेषां बाह्यत्वात्; अतद्धर्मतयैव प्रतीयमानत्वाच्च। न च रूपरसयोरिवैकार्थसमवायः, उभयाश्रयस्यैकस्यानुपलम्भादिनिरस्तत्वात्। [2]नाप्यन्तःकरणसंक्रमः, निर्विकारायाश्चितेः संक्रमाख्यपरिणामायोगात्। विवर्तपक्षे तु दृग्दृश्यसम्बन्धस्य मिथ्यात्वावश्यम्भावात्। न तु(च) अर्थस्यान्तःकरणे संक्रमः, बहिरेवोपलभ्यमानत्वात्॥ अन्तःकरणस्य विषयसरूप[3]वृत्तियोगो विषयसंक्रान्तिरिति व्यपदिश्यत इति चेन्न; विषयविधर्मिण्या वृत्तेर्विषयसारूप्यस्यानुपलम्भनिरस्तत्वात्॥ गौरिति ज्ञानं गौरित्यर्थ इत्यर्थसारूप्यं प्रत्यक्षसिद्धमिति चेन्न; तयोः पृथगर्थत्वात्। गोत्वविशिष्टमर्थं प्रकाशयत् ज्ञानं गौरिति ज्ञानमिति व्यपदिश्यते। गोत्वविशिष्टार्थस्तु गौरित्यर्थ इति। अन्यथा गौरिति शब्द इत्यत्रापि शब्दस्यार्थसारूप्यप्रसङ्गात्। तथा चेदम् अर्थसारूप्यवादिनो वेतालस्य वैरूप्यायैव जायते॥

[4]विषयोपरागापरनामकसंभिन्नवृत्तिमदन्तःकरणभेदाग्रहजनितात्त्विकधर्मयोगाभिमान एवोपलब्धिनामा चितेर्विषयसम्बन्ध इति चेन्न; प्रत्येकं सार्वत्रिकाणां चैतन्यस्वरूपाणामनन्तान्तःकरणसन्निधानाभ्युपगमेन पुरुषबहुत्वस्थापकभोगप्रतिनियमादिभङ्गप्रसङ्गात्। न च प्रत्यात्मसमवेतमदृष्टादिकं नियामकं किमपि [5]तैरिष्यते, अन्तःकरण[गत]स्य तु साधारण्यं दुष्परिहरम्, अनादिसामग्रीस्वभावादेव कश्चिद्भोगप्रवाहः कंचित्प्रति भवतीति चेन्न; पूर्वपूर्वसामग्र्या अपि सर्वसम्बन्धित्वेन साधारण्ये तदधीनोत्तरनियमासिद्धेः।

न च तादात्म्यं दृशोर्दृश्यसम्बन्धः, जडत्वाजडत्वादिविरुद्धधर्मप्रतिहतत्वात्। एकस्याश्च संविदोऽनेकविषयत्वदर्शनेन परस्परविरुद्धानेकतादात्म्ये तेषामपि मिथस्तादात्म्यप्रसङ्गात्। ततश्च विरोध एव जगति न स्यात्, इदं सर्वमिति सर्वावलम्बिबुद्धितादात्म्येनान्ततः सर्वैक्यप्रसङ्गेन विचित्रव्यवहारविलयप्रसङ्गात्। तथा च पुनरेकस्याप्यर्थस्य नर्तकीभ्रूलतादर्शनादिष्विवैकविषयसंविदैक्यप्रसङ्गेनासादिष्टापाताच्च।

न च चित्राद्वैतम्[6], स्ववचनविरोधात्, नानात्वं चित्रत्वं तत्प्रतिषेधस्त्वद्वैतमिति। [7]चित्ररूपं तु नानात्व[मित्यस्य]मेकमिति न विरोध इति निर्वहन्ति। एवं चित्ररसादिष्वपि। नानारूपसमुदाय एव वा। न चात्रारम्भः समुदायो वा, अनभ्युपगमात्। न च चित्रत्वं मिथ्या, असन्मतप्रसङ्गात्॥ निराकार-

---

1 घटज्ञानं पटज्ञानमित्येवं विषयस्य ज्ञानविशेषणत्वात् ज्ञानधर्मत्वं स्यादिति मतिं निरस्यति न चेति। 2 ननु दृग्दृश्योभयाश्रयोऽस्त्येवैकः अन्तःकरणरूप इति शंकायां तस्य दृगाश्रयत्वं दृश्याश्रयत्वञ्च क्रमेण निषेधति नापीत्यादिना। विवर्तेति। विरूपपरिणामविवर्तस्याप्ययोगात् अध्यासरूपविवर्तोक्ती इत्यर्थः। 3 सरूपेति। अन्तःकरणमिन्द्रियद्वारा निःसृत्य विषये संबध्य, कुल्याद्वारा निर्गतं सलिलं केदारे तदाकारमिव, विषयाकारमश्नुत इति हि तन्मतम्। अस्य परोक्षज्ञानेऽनुपयोगादप्युपेक्ष्यता। 4 सांख्यपक्षेण शंकां क्षिपति विषयेति। विषयोपरागो नाम विषयाकारोऽन्तःकरणपरिणतिभेदः। सैव वृत्तिः ज्ञानम्। तस्याः संभिन्नता चैतन्यसंश्लिष्टता। तत् प्रतिफलनरूपं वाऽन्यद्वेत्यन्यदेतत्। एवमन्तःकरणीयविषयोपरागः चैतन्येनाऽऽत्मना स्वकीयत्वेनाभिमन्यते, तद्भेदाग्रहात्। अभिमानोऽयमुपलब्धिरिति। सर्वजीवात्मसर्वान्तःकरणगुणसंबन्धाविशेषात् व्यवस्था न स्यादिति भावः। 5 तैः = सांख्यैः। 6 चित्राद्वैतम् = भेदाभेदः। 7 न चित्रस्याद्वैतमित्यर्थं इत्याशयेनाह।

मपि ज्ञानं वासनावैचित्र्यादेकाकारमनेकाकारमिव भातीति चेत्; तथापि मिथ्याभूतस्याकारस्य सत्यज्ञानेन तादात्म्यमनुपपन्नमिति ज्ञानाकारस्य बाह्यत्वमेष्टव्यम् ॥ तथाऽपि ज्ञान एवायमाकाराध्यास इत्यान्तरत्वमिति चेन्न; एतावदात्मख्यातेरस्माभिरपीष्यमाणत्वात्। न च स्वजन्यज्ञाने स्वाकारसमर्पकत्वमेव ग्राह्यत्वम्, अन्याकारस्यान्यत्र समर्पयितुमशक्यत्वात्। मृगमदवासनासंक्रमेऽपि हि द्रव्यसंक्रम एव। अनेनैव न्यायेन, 'यस्मिन्नेव हि सन्ताने'' इत्यादिकमपि निरस्तम्। कार्पासरक्ततादिषु पाकजगुणान्तरारम्भः[1]। कथं च विनश्यताऽर्थेनानुत्पन्ने ज्ञाने स्वाकारसमर्पणम्? न चाऽऽकारः स्थिरत्वयेष्यते, येनाकारिणि अतीतेऽपि [स] परस्मिन् वर्तेत॥ तत्तत्स्वरूपमिथ्याकारयोग एव तत्संक्रम इत्युच्यत इति चेन्न; मिथ्याकारेण सह सत्यस्य सम्बन्धायोगात्। एवमालम्बनस्य स्वाकारसमर्पकत्वायोगात्। तद्धेतुत्वमात्रेण ग्राह्यत्वेऽधिपतिप्रभृतीनामपि ग्राह्यत्वप्रसङ्ग.।

न च ज्ञानस्वरूपमेवार्थस्य तत्सम्बन्धः; सम्बन्धसम्बन्धित्वलक्षणविरुद्धधर्माध्यासप्रसङ्गात्, विषयविशेषनियामकाभावाच्च। न हि तत् कंचित्प्रति [2]अज्ञानमस्वरूपं वा, न हि नीलं कंचित्प्रत्यनीलम्, न च हेतुत्वमात्रमेव नियामकम्, इन्द्रियादेरपि विषयत्वप्रसङ्गात्; अतीतादेरविषयत्वप्रसङ्गाच्च॥ अदृष्टादिवशात् कर्मकारकं विषय इति चेन्न; नित्यतया कारकशून्यस्येश्वरज्ञानस्य निर्विषयत्वप्रसङ्गात्, असदादिज्ञानस्याप्यतीतानागतैः(तै?) असत्त्वादकारकैरसम्बन्धप्रसङ्गात्, भ्रान्तिविषयस्यासत्त्वादकारकत्वेन भ्रान्तेर्नित्यनिर्विषयत्वप्रसङ्गाच्च। मुक्तस्य च विधूतपुण्यपापस्याज्ञा(स्य ज्ञा?)नमिच्छतोऽदृष्टादेर्नियामकस्यासम्भवात्।

न चार्थगतप्राकट्यजननमेवार्थसंबन्ध इति युक्तम्; ज्ञानातिरिक्तस्यार्थप्रकाशस्यानुपलम्भादिबाधात्, तज्जनने च ज्ञानस्यार्थसम्बन्धान्तरमन्तरेणासामर्थ्यात्। अन्यथाऽन्यत्रापि तदारम्भप्रसङ्गात्। अतीतादिषु निराधारप्राकट्यजननायोगाच्च।

न च विषयविषयिभावाख्योऽयमपरः सम्बन्धः; तस्यापि नियामकान्तराभावे सार्वत्रिकत्वप्रसङ्गाच्च। तस्यापि द्रव्यादिषट्कान्तर्भावे सामान्यादिभिस्सह तत्संवेदनस्यासम्बन्धप्रसङ्गात। बहिर्भावे स्वभावत्वादिप्रसङ्गात्; [3]भूषणकारव्यतिरिक्तानामपसिद्धान्तापाताच्च। एवं प्रकारान्तरेष्वपि दूषणमविनाभूतम्। सर्वथाऽप्यतीतानागतयोर्वर्तमानज्ञानसम्बन्धस्य दुर्निर्वहत्वात्। न हि निराधारस्सम्बन्धः सम्भवति। अन्यथा

---

1 *'यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना। फलं तत्रैव बध्नाति कार्पासे रक्तता यथा'* इत्युक्तदृष्टान्ते गुणान्तरारम्भः; न तु अन्यगुणस्य कार्पासे संक्रम इत्यर्थः। विनश्यतेति। एतन्मते सर्वस्य क्षणिकत्वादिति भावः। एवम्=मिथ्यात्वे। नाकारसमर्पकत्वं ग्राह्यत्वम्, किंतु ज्ञानहेतुत्वमेवेत्यत्राह तद्धेतुत्वेति। अधिपतिरिन्द्रियम्। प्रभृतीति सहकार्यादिग्रहणम्। 2. अज्ञानम्=ज्ञानादन्यत्। 'न हि नीलम्' इति कुसुमाञ्जलिवाक्यम् (स्त. 1.)। अनागतैरिति, ज्ञानमिति च शोधनीयम्। 3. भूषणेति। आधारत्वाधेयत्व-प्रतियोगित्वानुयोगित्व-निरूप्यत्वनिरूपकत्व-विषयत्वविषयित्व-अन्यत्वजनकत्वादिकं सर्वमखण्डं पदार्थसप्तकातिरिक्तम्। तदेव सुखं व्यावहारनिर्वाह इति तार्किकैकदेशिनः। प्रकारान्तरेष्विति। निरूप्यनिरूपकभावो ज्ञानविषययोः, कर्मक्रियाभावो वेत्यादि भाव्यम्।

भविष्यद्वृष्ट्यादिभिरिदानीमपि सत्यादिदोषणप्रसङ्गात् । यश्चासौ विषयविषयिभावात्मा दृग्दृश्ययोः सम्बन्ध इष्यते, किं ताभ्यामसम्बद्धः, उत संबद्धः, उत [1]उभयात्मा, आहोस्विदनुभयात्मा, अन्यात्मा वा ? पूर्वत्र, तयोरसम्बन्धो न स्यात्; तदसम्बन्धस्यापि तत्सम्बन्धत्वे सर्वस्यापि सम्बन्धस्य सर्वसम्बन्धत्वप्रसङ्गात् । उत्तरत्रापि सम्बन्धान्तरेण, न वा ? आद्येऽनवस्था । द्वितीये त्वसम्बद्धत्वम् । न हि सम्बन्धरहितमपि सम्बद्धमिति समस्ति ॥ स्वतो मिलितोऽयं सम्बन्ध इति चेन्न; सम्बन्धिनोरेव स्वतो मेलनस्य लघुत्वात् । नामान्तरेण च मेलनमेव नास्तीत्युक्तिः स्यात् ॥ संबन्धिन एव संबन्धात्मकत्वे व्याघातस्य पूर्वोक्तत्वाच्च । उभयानुभयादिपक्षास्तु व्याघातादिनिरस्ता एव । अनुभयपक्षे चासदिष्टानिर्वचनीयतावादः स्यात् । किंच विषयविषयिभावाख्यसंबन्धो द्विष्ठः, एकनिष्ठो वा ? नाऽऽद्यः; अन्योन्यस्मिन्[2] अन्योन्यत्वाभावेन द्वयोरपि तत्सासिद्धेः । सिद्धौ वा द्वयोरपि विषयत्वविषयित्वयोः प्रसङ्गात् । अत एव न द्वितीय. । संबन्धरूपताव्याघाताच्च । येनाऽऽत्मनाऽसौ संबन्धः क्वचिद्वर्तते, किं तेनैवात्मनाऽन्यत्रापि, उत ततोऽन्येन ? आद्ये द्वयोरपि विषयत्वादिप्रसङ्गः । द्वितीये कथमेकस्य द्व्यात्मकता ? द्वयो[तयो]रप्यात्मनोर्द्विष्ठत्वाभावात् । सम्बन्धरूपतात्यागे तदात्मनोऽपि सम्बन्धस्य तत्त्वं न स्यात् ।

एवमन्यान्यपि सम्बन्धसामान्यविकल्पदूषणानि अत्रानुसन्धेयानि ॥

ननु किं सम्बन्धान्तरगवेषणेन ? स्वत एव किंचिज्ज्ञानं कस्यचिदेवेति नियतस्वभावमुपलम्भसिद्धमिति चेन्न; नियामकमन्तरेण नियमेऽतिप्रसंगात् । कस्यचिदिति सम्बन्धविभक्तेर्मिथ्याविषयत्वप्रसंगाच्च । तन्निरूप्यस्वभावतया स्वसामग्र्या जन्यत इति चेन्न; ईश्वरज्ञानस्य तदभावेन निर्विषयत्वप्रसंगात् ॥ सामग्र्या हि स्वरूपमुत्पादयितुं शक्यम्; न तु (स्व)संबन्धिनिरूप्यत्वापादनम्; सर्वाकारैस्सर्वनिरूपणापादनप्रसंगात् ॥ सम्बन्धरहितयोरपि भावाभावयोरिव विषयविषयिणोर्निरूप्यनिरूपकभाव इति चेन्न; सम्बन्धरहितयोर्भावाभावयोरपि तात्त्विकस्य निरूपणस्यास्माभिर[नः]भ्युपगमात् ॥ तथाऽपि दोषादिसामग्रीवैचित्र्यादेवासम्बन्ध(द्धः)विषयनिरूप्यत्वं शुक्तिरजतादिज्ञानोत्पत्तौ दृष्टमिति सर्वत्रापि तथाऽभ्युपगम्यत इति चेत्; आगतोऽसि पन्थानम् । विषयमिथ्यात्वादेव हि तत्र विषयसम्बन्धाभावः । तथाऽत्रापि स्वीकर्तव्यमिति ।

अत एकस्यैव संविदात्मनोऽनाद्यविद्यादोषवैभवात् अविचारितरमणीयसंबन्धे तदाकारावभासोऽभ्युपगन्तव्य इति ।

[सिद्धान्तः] अत्रोच्यते-किं [3]दृग्दृश्ययोरसंबन्धानुपपत्त्या तदुपपादनार्थं दृश्यमिथ्यात्वकल्पनमित्यर्थापत्तिविवक्षा ? यद्वा विकल्पासहत्वेन सम्बन्धाभावं सिद्धं कृत्वा तेनैव सम्बन्धिनोऽप्यभावसाधनम् ? उत दृश्य-

---

1 उभयात्मा = संबद्धासंबद्धरूपः । अन्यात्मा = चतुष्कोटिविनिर्मुक्तरूपः ।

2 विषये विषयित्वस्य, विषयिणि विषयत्वस्य चाभावेन ।

3 नवीने अद्वैतसिद्ध्यादिग्रन्थेऽपि एवं विकल्पास्पदलेखनशैली द्रष्टव्या (प-भू) ।

सत्यत्वे तस्य संवेदनसंबन्धाभावप्रसङ्ग इति प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधकानुमाने श्रुत्याद्यनुग्राहकतर्कविवक्षा? इति। नाऽऽद्यः; अन्यथैवोपपत्तेः, परिदृश्यमानार्थस्यानुपपत्तौ प्रसज्यमानायामुपपादककल्पनं ह्यर्थापत्तिः। न च दृग्दृश्यसम्बन्धस्योपपादकं दृश्यमिथ्यात्वम्; अपितु तत्प्रतिक्षेपकमेव। अत उपपादककल्पनाप देशेनानुपपत्तिकल्पनमेवेत्यायातम् ॥ मिथ्याभूतसम्बन्धस्योपपादकमेवेति चेन्न; तथाविधस्य तस्यादर्शनेन तदुपपादकान्वेषणायोगात्।

नापि द्वितीयः; सम्बन्धाभावेऽपि मेरुमन्दरयोः शश-विषाणयोः शाखाचन्द्रयो(मसो)रिव च सम्बन्धि त्वाभिमतयोः सत्ताविघातात्। अन्यथा दृश्यवत् दृशोऽपि, तस्या एव वा मिथ्यात्वं किं न कल्प्यते ॥ दृगधीनसिद्धेः दृश्यस्य दृगभाव इव तत्सम्बन्धाभावे च मिथ्यात्वं सिध्यति; दृशेस्तु स्वसंवेदनसिद्धतया दृश्यसम्बन्धाभावे नासत्यत्वमिति चेन्न; यथा दृशो दृशिकर्मत्वाभावेऽपि स्वसंवेदनेन सिद्धिः, तद्वत् विश्वस्यापीति वदतः कः प्रतीकारः? स्वात्मनि क्रियाविरोध इति चेत्, तुल्यम् ॥ संवेदनेऽपि स्वव्यवहारे स्वगोचरसंविन्निरपेक्ष्यमात्रविवक्षायां न बाध इति चेत्, घटादावपि तथाऽस्तु ॥ संविद्विषयत्वं घटादेः प्रतीयत इति चेत्, किमतः? स्वव्यवहारेऽन्यसापेक्षत्वमिति चेन्न; संवित्सम्बन्धस्य त्वयैव प्रतिक्षिप्तत्वेन तदधीनव्यवहारत्वायोगात्। ततश्च परिशेषात् घटादेरन्यनिरपेक्षव्यवहारत्वसिद्धेः तावन्मात्ररूपं स्वसंवेदनं फलितमेव ॥ घटादिस्वरूपवत् तस्य स्वसंवेदनमपि नोपलभ्यत इति चेत्; संविदो वा किं स्वतस्स्वयं प्रकाशत्वमुपलभ्यते ॥ अनुभूतित्वाद्यनुमानादिभिः साध्यत इति चेन्न; घटत्वाद्यनुमानैरपि विश्वस्वप्रकाशत्व साधनप्रसङ्गस्याप्यवेद्यत्वनिराकरणे (20) स्थापनात्। किंच अनुमानविषयत्वाङ्गीकारे कथं विषयविषयि भावसम्बन्धं विघटयसि? तद्विघटने वा कथं स्वप्रकाशत्वमेव साधयसि? अतो दृग्दृश्ययोः सम्बन्धानुपपत्त्या दृश्यमिथ्यात्वे दृशोऽपि मिथ्यात्वप्रसङ्गो दुर्वारः। स्वतस्सिद्धतया तत्सत्यत्वे, विश्वस्यापि तत एव सत्यत्वमवर्जनीयम्, अविशेषात्।

ननु भवतोऽपि संविदः स्वयंप्रकाशत्वं घटादेर्दृगधीनसिद्धित्वं चाभिमतम्। अतः कथं प्रतिबन्ध वतारः? इत्थम्—अस्माभिः संवित्स्वयंप्रकाशकत्वस्य संविदन्तरवेद्यताभ्युपगमात्। यदि त्वयाऽपि तथेष्यते, ततस्तत्रैव विषयविषयिभावः सिद्धः। यदि तत्रापि विषयमिथ्यात्वम्, ततः स्वयंप्रकाशत्वमेव न स्यात् ॥ धर्मरूपत्वात् तदाऽपि(तथापि?) मा भूदिति चेन्न; तत्परित्यागे स्वसंवेदनेन संवित्सत्यत्वस्थापनानुपपत्तेः ॥ धर्मतामपहाय संवित्स्वरूपतया तदेव तिष्ठतीति चेत्; तर्हि स्वरूपमेव स्वप्रकाशत्व साधकसंविदन्तरविषय इत्यायातम्। तथा सति विषयभूतायाः संविदोऽपि त्वदुक्तानुपपत्त्यैव घटादिवत् मिथ्यात्वमवर्जनीयम् ॥ तन्मिथ्यात्वेऽपि तद्विषया संवित् अन्या स्वसंवेदनगुप्ता तिष्ठतीति चेन्न; तत्संवेदनेऽप्युक्तदोषानतिलङ्घनात्। अतः संविदन्तरकर्मतागन्धरहितसंवित्स्वयंप्रकाशत्वे विश्वस्यापि तथात्वेन सत्यत्वप्रसङ्गो दुर्वारः। संविदोऽपि यथाकथञ्चिद्दृश्यत्वाभ्युपगमेऽपि तन्मिथ्यात्वप्रसङ्गेन दृश्यमिथ्यात्वकल्पनमशक्यमि(शक्यं स्यादि)ति।

किंच यदि परिदृश्यमानः सम्बन्धोऽनुपपन्नः, तदा सम्बन्धान्तरमेव दृष्टबाधेन कल्प्यताम् । न पुनः सम्प्रतिपन्नस्थारसिकबाधरहितदृश्यबाधो युक्तः ॥ सम्बन्धान्तरमपि कल्प्यमानमनुपपन्नमिव भातीति चेत्, किं दृश्यमिथ्यात्वं कल्प्यमानमुपपन्नमिव भाति ? यत् ते स्ववचनव्याघातादिकमापादयति ॥ अनुपपन्नमपि गत्यभावादवलम्ब्यत इति चेत्, सम्बन्धसत्यत्वमप्यनुपपन्नमपि किं नावलम्ब्यते ? अनुपपन्नत्वमेव सत्यत्वाभाव इति चेत्; मिथ्यात्वेऽनुपपन्ने तदभावस्यावर्जनीयत्वात् । यथा सम्यग्रजतस्य मिथ्यारूपत्वानुपपत्तौ सत्यत्वम् । अतः सम्बन्धोऽपि तथाभूतः कश्चिदिति । नित्यमुपलम्भानुरोधेन तत्सत्यत्वस्थापने दृश्यस्याप्युपलब्ध[स्य?]सत्यत्वाबाधोपपत्ते. । मिथ्यात्वस्य च स्वयमेवानुपपन्नत्वाभ्युपगमात् अस्माकमनायासेनेष्टसिद्धिप्रसङ्गात् । अनुपपन्नत्वाभिमतपरपक्षाणामपि प्रतिषेधायोगाच्च । यथारुचि परिग्रह इति तु स्यात् । तथाच कृतं वैदिकत्वकञ्चुकवहनवृथाप्रयासेन ।

न च तृतीयः; असत्यत्वपक्षेऽपि सम्बन्धानुपपत्तिप्रसङ्गेन प्रतितर्कपराहतत्वात् ॥ असत्यत्वेऽपि शुक्तिरजतादिष्वारोपितसम्बन्धेन व्यवहारः प्रतीयत इति चेत्—सत्यत्वेऽप्यनुभूतेः तद्विषयज्ञानान्तरस्य आरोपितसम्बन्धेन व्यवहार इति तुल्यम्। अत. सम्बन्धमात्रस्य विकल्पासहत्वाभिमतस्यारोपितत्वमिष्यताम् । किं ततो दृश्यमिथ्यात्वकल्पनप्रयासेन ! किंच [1]प्रसङ्गस्य विपर्यये पर्यवसानमप्यङ्गम् । अत्र च दृश्यस्य सत्यत्वे सम्बन्धानुपपत्तिप्रसङ्ग इत्यस्य विपर्ययः 'उपपद्यते चायं सम्बन्धः' इत्येवंरूपः स्यात् । तथा च सम्बन्धोपपत्त्या दृश्यमिथ्यात्वकल्पनमिति स्यात् । ततश्च सम्बन्धिपरित्यागेन सम्बन्धस्वीकारप्रसङ्गः । न ह्यस्ति सम्भवः सम्बन्धिनमन्तरेण सम्बन्धस्येति । अनुपपन्न[विशेषण]वैषेणोपपन्ने विपर्यय इति तत्स्वीकार इति चेन्न; प्रसङ्गतद्विपर्यययोरविशेषप्रसङ्गात् । तथाच प्रसङ्गविपर्ययासिद्धिः । अन्यथेष्टप्रसङ्ग इति स्यात् ॥ 'उपलभ्यते चायं सम्बन्धः' इत्येव विपर्यये न दोष इति चेत्; तर्हि दृश्यसत्यत्वे सम्बन्धोपलम्भभङ्गप्रसङ्ग इति [प्रति]तर्कः स्यात् । अहो ! सम्बन्धिसत्यत्वे सम्बन्धोपलम्भभङ्ग इति कुतेयं व्याप्तिर्गृह्यते ॥ तथाऽप्यारोपितः सम्बन्धो दृश्यसत्यत्वे न स्यादिति प्रसङ्ग इति चेत्, तर्ह्यनारोपितोऽयं सम्बन्ध इत्यास्थीयताम् ॥ अनारोपितस्तु विकल्पासहत्वान्न सिध्यतीति चेत्; तथाऽप्येकस्यारोपितत्वे तदनुबन्धिनोऽन्यस्याप्यारोपितत्वमिति वृथा निर्बन्धः । तथा हि सति सम्बन्धिनो ब्रह्मणोऽपि विलयप्रसङ्गात् । अनारोपितयोरेवाऽऽरोपितसम्बन्धस्य परकीयस्वकीयत्वभ्रमादौ दृष्टत्वाच्च । एतेन दृश्यसत्यत्वे सम्बन्ध उपपद्येतेति विवक्षाऽपि निरस्ता, इष्टप्रसङ्गात् । विषयविषयिभावस्य भ्रान्त्यविशेषेण सर्ववादिसंमतत्वात् । अत एव विपर्ययापर्यवसानं च ॥

यत्तु-अतीतानागतादिभिस्सह सम्बन्धो न सम्भवतीति-तत्र पृच्छामः-वर्तमानैर्वा कथं सम्भवतीति ॥ स्वरूपस्य विद्यमानत्वादिति चेन्न; विद्यमानयोरेव शश-विषाणयोरसम्बन्धदर्शनात् ॥ तथाऽपि क्वचिद्दर्शनादभ्युपगम्यत इति चेत्; अत्रापि तथाऽभ्युपगम्यताम् ॥ संयोगादिलक्षणः सम्बन्धोऽती

---

1 प्रसंगस्येति । व्याप्तिस्तर्कप्रतिहतिरवसानं विपर्यये । अनिष्टाननुकूलत्वे इति तर्काङ्गपञ्चकम् ।

तादिभिर्न दृष्ट इति चेत्, अयं तु दृष्टत्वादङ्गीक्रियताम् ॥ दृष्टत्वेऽपि निराधारत्वेन प्रतिक्षिप्यत इति चेन्न, वर्तमानयोरिवातीतादेरपि स्वकालवृत्तित्वेनाधारत्वोपपत्ते । यथा चाभिन्नदेशयोरिव भिन्नदेशयोरपि मूर्तयो संयोग इष्यते, तथा भिन्नकालयोरपि प्रतिनियतसामग्रीसामर्थ्याद्वा, नित्यज्ञाने नित्यतत्प्रवणस्वभावत्वाद्वा विषयविषयिभाव इति किं नोपपद्यते ? [1]व्यवधानाव्यवधानाभ्यां विशेष इति चेन्न, तद्विशेषमात्रस्याकिञ्चित्करत्वात्, अन्यथाऽतिप्रसङ्गात् ॥ तथाऽप्यव्यवहितत्वलक्षणसम्बन्ध तत्र न सम्भवतीति चेन्न, सम्बन्धमात्रस्याव्यवहितत्वलक्षणाभावात् । गोमानित्यादौ तद्दर्शनाभावात् । तल्लक्षणस्यात्रानिष्यमाणत्वात् ।

ननु, "ज्ञानमपि हि द्रव्यमेव, सम्बन्धश्च संयोगलक्षण" इति भाष्य व (व्यवचा) कथमिति चेन्न, सम्भवद्विषयस्य तस्य संयुक्ताश्रितत्वादेरप्युपलक्षणपरत्वात् ॥ सर्वत्र समह कथमिति चेत्, तत्तत्स्वभावविशेषादेव । तेषामनुवृत्त्यादिव्यपदेश कथमिति चेत्, न, [2]आधाराधेयभावादिवदुपपत्ते । तथाऽपि विविक्तव्यवहारेऽभिव्याप्तमाकारान्तरमन्तरेण कथमिति चेन्न, व्यवहारानुगुण्यापादनरूपत्वस्य प्रतीतिसिद्धत्वात् । अन्यथा भवतामप्यवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारानुगुण्यादिकथनम[स]म्बद्धप्रलाप एव स्यात् ।

एतेन भविष्यद्वृष्ट्यादिना सस्यादिपोषणप्रसङ्गोऽपि प्रत्युक्त, सम्बन्धस्वभावविशेषाणां प्रतिनियतसामर्थ्यात् । सामग्रीवैचित्र्यादेव च वर्तमानतत्प्रतिनियतविषयत्वोपपत्ते ।

तथाऽपि कोऽसौ सम्बन्ध इति सौहार्देन पृच्छाम इति चेत्, वयमपि परमसौहार्देन प्रतिब्रूम । कोऽसाविति (1) किं संज्ञाविशेष पृच्छयते, (2) उत स्वरूपविशेष, (3) यद्वा लक्षणम्, (4) उत प्रकारान्तरम्, (5) अथवा संयोगादिषु कुत्रान्तर्भाव इति, (6) उतान्य कश्चित् ? आद्ये तमन्तरेणापि सामान्यत एव व्यवहारनिष्पत्ते किं तद्विचारक्लेशेन ? विषयविषयिभाव इत्येव वा विशेषनाम निर्दिश्यताम् । सङ्केत्यतां वा यथारुचि नामान्तरम् । द्वितीयेऽपि स एव स, न त्वस, अन्यथा व्याघातादिप्रसङ्गात् । तृतीयेऽपि लक्षणमन्तरेणापि इक्षुक्षीरादिरसवैषम्यवत् स्फुटप्रतीतिसिद्ध दुरपह्नवत्वरम् । अतिपीडाया तु व्यवहारविशेषानुगुण्यापादनम् । अत एव चतुर्थेऽपि दत्तमुत्तरम् । पञ्चमे तु न कुत्रचिदिति वा, क्वचिदन्तर्भावदर्शने तत्रैवेति वा वक्तव्यम् । बहिर्भावेऽपि नाभावत्वप्रसङ्ग, स्वेच्छापरिसंख्यातद्वितादिबहिर्भावेऽन्येषामभावत्वप्रसङ्गात् । अन्यस्तु[3] व्यवहाराङ्गतया प्रतीयमानत्वे स्वयमेवावगम्यताम्, अनङ्गत्वे तु किं तन्निरूपणेनेति ।

यत्तु, 'सम्बन्धपरिग्रहे सम्बन्धान्तरानवस्था, अन्यथा तत्सम्बन्धत्वपरित्याग' इति–तदपि किं

---

1 व्यवधानेति । एकद्रव्यसमीपे अन्यत् द्रव्य संयुक्तम्, नैरन्तर्यात् । एककालत्वात् । अन्यथा भिन्नकालिकयोरपि घटयो संयोग स्यादिति चेन्नेत्यर्थ । अव्यवहितोत्तरक्षणस्थले नैरन्तर्यमप्यस्ति । दृष्टान्तदृष्टस्य सर्वत्र प्रसञ्जनमयुक्तम्; वस्तुवैचित्र्यसम्भवात् । अनुभव एव गतिरिति ।

2 आधारेति । न हि सर्वत्राधारत्वमाधेयत्व पुनत्वमित्यादिकमेकमित्यर्थ ।

3 अन्यस्त्विति । षष्ठ कल्प क इति त्वमेव विभाव्य निर्धारय । अनुपयुक्तत्वे त्यजेति भाव ।

सम्बन्धमात्रापह्नवार्थमुच्यते, ज्ञानार्थनिरूपितसम्बन्धविशेषापह्नवार्थं वा ? आद्ये स्वव्याघात, दूष्यदूषण वाच्यवाचकादिसम्बन्धप्रतिक्षेपे त्वदुक्तदूषणस्यैवाकिंचित्करत्वप्रसङ्गात्। [1]तदभ्युपगमे चास्माक प्रतिक्षेपा सिद्धे । स्वपरप्रतिक्षेपसामर्थ्यस्याप्यन्यत्र प्रतिक्षेपात् । द्वितीये त्वनङ्गाङ्गीकार, सम्बन्धस्य सतोऽपि विशिष्टव्यवहारे सम्बन्धान्तरमपेक्षितमित्यनङ्गस्यैव स्वीकृतत्वात् । युक्ताङ्गत्यागो वा, अङ्गस्यापि स्वपर-परित्राणस्य परित्यागात् । अन्यसम्बन्धस्य चाङ्गत्वे दूष्यदूषणसम्बन्धादावपि प्रसङ्गात ॥ सम्बन्धान्तरा-भावे सम्बन्धत्वहानिरित्यपि तत एव दत्तोत्तरम् । अन्यथा स्वपरनिर्वाहकमात्रभङ्गे स्वयप्रकाशस्यापि निरासप्रसङ्गात् । स्वव्यवहारस्य नैरपेक्ष्यमन्यत्रादृष्ट तत्र हि स्वीक्रियते । तद्वदत्रापि स्वप्रतिसम्बन्धि-व्यवहारे सम्बन्धान्तरनैरपेक्ष्यमिति समाधि सम एव ।

यत्तु सम्बन्धस्य स्वतो मेलने सम्बन्धिनोरेव स्वतो मेलनप्रसङ्ग इति—तदपि दृश्यमाने सम्बन्धे नावतरति । कल्प्यमाने तु वयमपि तथाऽभ्युपगच्छाम इति कानिष्टप्रसङ्ग ? इदमप्यसूत्रयत्—**समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः**रिति। न च तत्र मेलनमेव नास्तीति प्रसङ्गो दोष , तदभावे ऽपि विशिष्टव्यवहारजननस्वभावतयैव तत्तत्स्वरूपसिद्धे । न च स्वयमेव सम्बन्धात्मक स्वसम्बन्ध्यात्मक चेति स्वरूपभेदमङ्गीकुर्म , येन व्याघातादिप्रसङ्ग स्यात्। अतो [2]यत्र वस्तुनोर्विशिष्टव्यवहारजननस्वभावत्व दृष्टम् , तत्र तत्तत्स्वरूपमेव विशिष्टव्यवहारजनकत्वमात्रेण सम्बन्ध इति व्यपदिश्यते , यत्र तु सम्बन्ध एव स्फुट , तत्र तदभ्युपगमेन तदुपरि सम्बन्धान्तरनैरपेक्ष्यमङ्गीक्रियत इति सर्वत्र विशिष्टव्यवहारे निरुह्यमाणे स्ववचनविरोधादिनरकपातमनुमत्य किं विश्वमिथ्यात्ववृथाग्रहेण ?

यत्तु विषयविषयिभावो द्विष्ठ , एकनिष्ठो वेति— तत्र विषयत्व विषयित्व चैकैकनिष्ठमितरेतरप्रति योगिकमिति निष्कर्ष [3]। ताभ्यामेव च विषयविषयिणोर्विशिष्टव्यवहारसिद्धे । तदुभयसमाहारात् विषय विषयिभावाख्यसम्बन्ध इत्युच्यते । अत एव, 'येनाऽऽत्मनाऽसौ कश्चिद्वर्तते' इत्यादिकमपि दत्तोत्तरम् , यानि चान्यानि सम्बन्धसामान्यदूषणानि, तान्यपि दूष्यदूषणादिसम्बन्धसत्त्वासत्त्वयो स्वव्याघातकानीति न ततोऽपि दृग्दृश्यसम्बन्धभङ्ग । तदेतत् सर्वं **योगाचारोक्त**माद्यलक्षणायोगनिरासे फलिष्यतीति मत्वाऽत्रोदास्ते । इहाप्यसूचयत्—**अनुभूतिसद्विशेषयोश्च विषयविषयिभावेन भेदस्य प्रत्यक्षसिद्ध-त्वात्** इत्यादिना सदनुभूतिभेदभाष्येण ॥

॥ इति शतदूषण्या दृग्दृश्यसम्बन्धानुपपत्तिपरिहारवाद सप्तदश ॥ १७ ॥

—०—०—

1 तदभ्युपगमे = अकिञ्चित्करत्वाभ्युपगमे । अस्माक प्रतिक्षेपेति । अस्मत्कर्मकप्रतिक्षेपेत्यर्थ । युक्ताङ्गेति । तत्त्वमुक्ताकलापे बुद्धिसरे (65) 'युक्त्यागस्त्वयुक्तग्रहणमविषये वृत्तिरप्यत्र दोषा' इति जातौ दोषत्रैविध्यमदर्शि। 2 यत्र = गुणगुण्यादिस्थले । यत्र तु = संयोगिस्थले। 3 संयोग पर द्विष्ठ एक , तथोपलम्भात । अन्य सर्वो द्व्यात्मक । माध्वास्तु संयोगमपि प्रतियोग्यनुयोगि-भेदेन भिन्नमाहु ॥ १७ ॥

॥ अथ बाह्यप्रकाशानुपपत्तिवादः अष्टादशः ॥ १८ ॥

[1]अज्ञानसन्तमससमाश्रयणोन्मुखानां संवित्प्रदीपमहसा सहसा निरुन्धन् ।
विद्यास्वयंवरपतिर्व्यपहन्त्वविद्यां सर्वानुभूः स भगवान् पुरुषोत्तमो नः ॥

यत् तत् भावरूपाज्ञानदूषणसमये, 'नित्यमुक्तस्वप्रकाशचैतन्यैकस्वरूपस्य ब्रह्मणोऽज्ञानानुभवश्च न संभवति' इत्यादिभाष्यम्, तत्र बाह्यप्रकाश एव सर्वः परपक्षे न संभवतीत्यभिप्रेतम् । तत् व्याकुर्मः । यदुच्यते —नित्यमुक्तं ब्रह्मैव स्वगतानाद्यविद्यामनुभवतीति, कथमिदमुपपद्यते ? बन्ध[न] स्यानाद्यविद्यातत्कार्यानुभवात्मकत्वात्, मोक्षस्य च तन्निवृत्तिरूपत्वात् ।

श्लो— नित्यमुक्तस्य बन्धश्चेन्नित्यमुक्तिर्न संभवेत् । बन्धस्यापि च नित्यत्वात् बन्धभावे त्वमुक्तता ॥

ननु भवन्मतेऽप्यज्ञानमस्त्येव ; तच्च सर्वज्ञेनानुभूयते ; स च नित्यमुक्त इति को विशेष इति चेन्न– पराज्ञानादिदर्शनस्य बन्धरूपत्वानभ्युपगमात् ॥ ब्रह्माज्ञानमेव परगत ब्रह्मणाऽनुभूयत इति चेन्न ; तथाऽपि परगतत्वादेव तस्य बन्धरूपत्वप्रसङ्गाभावात् ॥ तर्ह्यस्माकमप्यहंकागपरपर्यायान्त.करणगतमज्ञानं भवतु । तच्च संविदधीनसिद्धित्वात् तदात्मकब्रह्मणाऽनुभूयत इति को दोष इति चेन्न ; सुषुप्तिमरणमूर्च्छाद्यहंकारविलयदशायामज्ञानानुभवभङ्गप्रसङ्गात् । न हि तदानीं निराश्रयाज्ञानस्थितिसंभव॰, निरधिष्ठानभ्रमानुवृत्तिप्रसङ्गात् ; ब्रह्माश्रयत्वे तु स्वगताज्ञानानुभवावश्यम्भाव.॥ भवतु अज्ञानानुभवः, स तु मिथ्याभूतानुभव इति न नित्यमुक्तत्वविरोध इति चेन्न ; मिथ्याभूतस्यैव तस्य बन्धतयोपपादनात् । अन्यथा तन्निवृत्त्यर्थं शास्त्रारम्भानुपपत्तिप्रसंगात् । ततश्च तथाविधनिवृत्तिरूपे मोक्षे नित्ये कथं तत्प्रतियोगिनः तस्य संभव ? ततश्च नित्यं ब्रह्मण्यविद्याविमुखे स्वयमेव विलीयमाना सा कथमहंकारादीन्यपत्यानि प्रसूताम् ? कथं वा तेषु ब्रह्मणो दृष्टिपात इति न बाह्यानुभवसम्भव. । स एष प्रथमो हेतुर्ब्रह्माश्रयाज्ञानानुपपत्तिकथनेन व्याख्यातप्रायः ; तृतीयश्च साक्षित्वशोधने प्रदर्शित एवेति कृत्वा मध्यमं हेतुं विवव्रे—स्वानुभवस्वरूपत्वात् इत्यादिना । अनुभूतिस्वरूपमपि ब्रह्म स्वानुभवैकतानमिति ह्यभ्युपगम्यते । तस्य स्वरूपातिरिक्ताविद्यानुभवः किं

---

1 दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्त्या दृश्यमिथ्यात्वं परेष्टं परास्तम् । एवं हि मिथ्यात्वं वदता दृश्यस्य प्रतीयमानत्वमेष्टव्यम् । प्रतीतिबाधयोर्मिथ्यात्वनिरूपकत्वात् । तत् प्रतीयमानत्वमेव दुर्वचम् बाह्यप्रकाशासंभवात् । कुत इति चेत्—विरोधिन एव नित्यत्वात् । न चेदं भाष्ये नोक्तमिति मन्तव्यम् ; अज्ञानप्रकाशायोगभाष्यस्य कारणकार्योभयात्मकाज्ञानप्रकाशायोगपरत्वादिति तद्विषयवादं प्रारभमाणो विद्यारूपलक्ष्मीविशिष्टहयग्रीवविषयं मंगलमाह अज्ञानेति । श्लोके अज्ञानशब्दसंतमसशब्द-प्रदीपशब्दस्वरसात्, तेषामेवानुरूपार्थमिति गीताश्लोकप्रत्यभिज्ञापकत्वे तदर्थं इह ग्राह्य.। यदि–तस्य भक्तियोगरूपोत्कृष्टपर्वप्रतिबन्धकं विषयप्रावण्यरूपगज्ञानजन्यं यत् तमः, तद्रूपविशेषपरत्वम् ; इदं तु ज्ञानसामान्यरूपदीपनिवर्त्यमज्ञानसामान्यरूपसर्वध्वान्तपरमिति मन्यते—तर्हि तथैव भवतु ॥ स्वयंवरेत्यनेन नित्यश्लिष्टत्वसूचनम् ।
स एष प्रथम इति । नित्यमुक्तत्व-स्वप्रकाशत्व-चैतन्यैकस्वरूपधर्मत्रये क्रमेण प्रथमत्वं द्वितीयत्वं तृतीयत्वञ्च ।

स्वतः, उतान्यतः ? नाऽऽद्यः ; स्वानुभवैकतानत्वव्याघातात्, अनिर्मोक्षप्रसंगाच्च । मोक्षे वा स्वाभाविकरूपव्याघातप्रसंगात् । किंच यत्र शुक्तिरजतादौ विषयमिथ्यात्वम्, तत्र विषयिणोऽपि मिथ्यात्वावश्यम्भावात् निवर्तकज्ञानेन साविषयवृत्तिस्वरूपबाध इति हि त्वन्मतम् । ततश्च यदि मिथ्याभूताविद्यानुभवः स्वभावतो ब्रह्मणः, तदा तस्यापि मिथ्यात्वेन बाधकज्ञानेन निवृत्तिरेव स्यात् ॥ नापि द्वितीयः ; अविद्याब्रह्मातिरिक्तस्यान्यस्यानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा तत्सत्यत्वमिथ्यात्वविकल्पेन सद्वितीयत्वानवस्थयोरन्यतरप्रसंगात् ॥ मा भूत् अविद्याब्रह्मस्वरूपातिरिक्तमन्यत्; अविद्यैव तु ब्रह्मस्वरूपं तिरोधत्ते; तन्निबन्धनोऽयमविद्यानुभव इति चेन्न; प्रकाशमात्रस्य ब्रह्मणस्तिरोधाने तत्स्वरूपनाशप्रसङ्गादेरन्यत्र प्रपञ्चनात् ।

किंच तिरोहिते ब्रह्मणि तस्याविद्यानुभवः, अनुभूतायां चाविद्यायां लब्धस्वरूपया तया तिरोधानमित्यन्योन्याश्रयणम् ॥ अनुभवनिरपेक्षं तिरोधानमिति चेत्—तथासति तदज्ञानं काचादिवत् स्वसत्तया ब्रह्म तिरस्करोतीति संविदधीनसत्ताकत्वाभावेन स्वतःसिद्धतया संविद्रूपज्ञानबाध्यत्वं न स्यात् । तेन च तदुपात्तः प्रपञ्चोऽपि तथाविध एवेति सत्यः स्यात् । आहुश्च—"काचादिवत्तिरस्कारे दोषो वाचामगोचरः । ज्ञानबाध्यत्वहानिः स्यात् स्यात् प्रपञ्चस्य सत्यता ॥ इति ।

अस्तु तर्ह्यविद्यानुभवाधीनं तिरोधानम्, अनुभवस्तु निरपेक्ष इति नान्योन्याश्रयणमिति चेन्न; अनिर्मोक्षप्रसङ्गादेरुक्तत्वात् । किंच अतिरोहितस्वरूपस्यैव लाघवेनाभ्युपगन्तुमुचितत्वात् । ननु भवतामपि ब्रह्मस्वरूपं स्वानुभवैकतानम्, तदेव च सर्वज्ञमित्यभ्युपगतमिति को विशेष इति चेन्न; अस्माकं ब्रह्मस्वरूपस्य स्वानुभवैकतानत्वेऽपि गुणभूतेन ज्ञानेन सविषयत्वस्वभावेन स्वेतरसमस्तविषयीकरणात् । एतेन मुक्तोऽपि व्याख्यातः । बद्धस्य तु सर्वविषयीकरणस्वभावमपि ज्ञानमौपाधिकान् संकोचविकासान् भजतीति न विरोधः । उपाधयश्च प्रवाहानादिरूपेणोपस्थिताः कर्मादय इति नानवस्थादयो दोषाः। अतो यदि बाह्यानुभवमिच्छसि, तदा स्वरूपमात्रप्रकाशस्वभावात् आत्मस्वरूपादतिरिक्तं तद्धर्मभूतं ज्ञानमभ्युपगच्छ [वा], त्यज वा बाह्यानुभवव्यसनमिति त्यजामस्तर्हि बाह्यानुभवम्; न ह्यत्र वस्तु बाह्यं किंचिदनुभूयत इति चेन्न; विकल्पासहत्वात् । किमत्र बाह्यतया प्रतीयमानानामनुभूतिस्वरूपत्वमभिमतम्, उत स्वरूपातिरिक्तानामवस्तुत्वम्, अथ वस्तूनामवस्तूनां वा बाह्यानामनुल्लेखः, उत बाह्यानुभवस्यैवावस्तुत्वमिति । नाऽऽद्यः; आत्मख्यातिवादस्य त्वयैव दूषणात्, तदभ्युपगमस्य चान्यत्र दत्तोत्तरत्वात् । न द्वितीयः ; प्रपञ्चापह्नवनिर्मूलनात् । अवस्तुत्वेऽपि तदुल्लेखस्य दुरपह्नवतया बाह्य

व्याघातादिति । स्वानुभवैकतानत्वं हि स्वरूपमात्रप्रकाशरूपत्वम् । अतस्तदन्यस्य न प्रकाशः स्यात् । अथ तदेकतानत्वं तदयोगव्यवच्छेदमात्रम्; न त्वन्ययोगव्यवच्छेद इत्यत्राह अनिर्मोक्षेति । मोक्षे इति । नाश्यत्वे कथं स्वाभाविकता । एवं विरोधस्वीकारे प्रतियोगिन एवाप्रसक्तौ कस्य नाशः । तस्यापीति । अविद्यानुभवस्यापीत्यर्थः । अपिना कल्पितरजतस्यानीयाविद्याग्रहणम् । काचादिवदिति । काचो दृष्टिमान्द्यहेतुर्नेत्रदोषः । अतिरोहितेति । तिरोधानकल्पना निष्फला स्यादिति हि भाष्यम् । स्वानुभवैकतानत्व-स्वातिरिक्तानुभावित्वयोः सिद्धान्ते नायुक्तिरिति प्रश्नोत्तरमुखेनाह नन्विति । अन्यत्र दत्तोत्तरत्वादिति । योगाचारमतनिरासकेऽधिकरणे दूषितत्वादित्यर्थः ।

प्रकाशावश्यम्भावात्। न तृतीयः; सर्वलौकिकपरीक्षकहृदयविसंवादात्, सर्वसंरम्भविलयप्रसङ्गाच्च। न चतुर्थः; माध्यमिकवादावतारात्। अस्तु बाह्यानुभवस्यैवावस्तुत्वमिति चेन्न; तस्यैव विशोधितस्य त्वया ब्रह्मत्वाभ्युपगमात्। तदतिरिक्तस्य तु त्वदभिमतस्य कुतश्चिदप्यसिद्धेः। सिद्धावपि तस्यैव बाह्यानुभवाभावे(भवभावाभावे ?) तद्व्यतिरिक्तानामपि बाह्यानुभवभेदानामसम्भवे पुनरनुल्लेखपक्षपरिशेषात्। अतो बाह्योल्लेखस्ते हातुमुपादातुं वा न शक्य त इति(मिति) दुरन्तमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां बाह्यप्रकाशानुपपत्तिवादः अष्टादशः ॥ १८ ॥

—o—o—

॥ अथ ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरासवादः एकोनविंशः ॥ १९ ॥

अनन्यचेतसां पुंसामज्ञानमवधुन्वते। निरस्ताज्ञानगन्धाय नित्यं सर्वविदे नमः ॥

अहङ्काराभिव्यङ्ग्यत्वं दूषयद्भिर्भाष्यकारैरज्ञानाश्रयत्वमपि संविदो निरस्तम्—न च संविदाश्रयत्वमज्ञानस्येत्यादिना। अविद्याश्रयविकल्पे चोक्तम्, 'नापि ब्रह्माश्रित्य; तस्य स्वप्रकाशज्ञानरूपत्वेनाविद्याविरोधित्वात्' इत्यादिना। प्रदेशान्तरेषु च सर्वज्ञत्वनिर्दोषत्वादिश्रुतिशतैर्विरोधो दर्शितः। तत् सर्वं सङ्कलय्य व्याकुर्मः—यद्यसौ परमात्मा त्वदुक्तप्रकारेण संविन्मात्रस्वरूपः, यदि वा यथाश्रुति सर्वज्ञः, नोभयथाऽपि तस्याज्ञानाश्रयत्वं संभवति। तथा हि—न तावत् घटादिवत् ज्ञातृत्वात्यन्ताभावलक्षणमज्ञानमिह विवक्षितम्; तस्य त्वदभिमते ब्रह्मण्यपि घटादाविव यावत्स्वरूपभावितया स्वरूपे सति निवर्तयितुमशक्यत्वात्। नापि ज्ञानप्रागभावप्रध्वंसौ; ब्रह्मणि धर्मभूतस्य ज्ञानस्य कदा(कस्य)-चिदप्यनभ्युपगमात्। नापि ज्ञानान्योन्याभावः, ज्ञानान्तरानभ्युपगमात्; स्वप्रतियोगिकभेदायोगाच्च। भावरूपवृत्तिज्ञानादध्यस्तज्ञानाद्वा भेदस्य स(नि)त्यत्वेन तस्यापि निवर्त्यतयाऽभिमताज्ञानत्वायोगात्। भावरूप[पाज्ञान]त्वाभ्युपगमादेव च नाभावान्तरमपि। अतो यत्तदज्ञानं ज्ञाननिवर्त्यमभिमतम्, तत् ज्ञातयैव भवितु-

---

बाह्यानुभवावस्तुत्वं किमनुभवसामान्याभावात्, किं बाह्यानुभवमात्राभावात्। आद्ये आह माध्य-
मिकेति। अन्त्यं शंकते अस्त्विति। विशोधितस्येति। विषयादिविधूननेन निर्विशेषीकृतस्येत्यर्थः।
सिद्धावपि = निर्विशेषस्य वास्तवत्वेऽपि। बाह्येति। बाह्यप्रकाशरूपत्वाभावस्यात्र वादे कथनादित्यर्थः।
तद्व्यतिरिक्तेति। धर्मभूतज्ञानास्वीकारादिति भावः ॥ १८ ॥

(१९) अज्ञानानुभवासंभवप्रतिपादकभाष्यस्य सर्ववस्त्वनुभवासंभवप्रतिपादने तात्पर्यमित्युक्तम्। अथाज्ञानाश्रयत्वं ब्रह्मणो न भवतीत्युच्यते। अज्ञानस्यान्याश्रितत्वेऽपि स्वरूपातिरिक्तविषयकानुभवासंभवस्य प्रागुक्त्या तदनुभवस्याप्यसंभव एव। स्वाश्रिततया अज्ञानानुभवस्तु सुतरां न भवति। तत्र आश्रयत्वमप्यसंभवीति अत्रोच्यते। अज्ञानशब्दस्य न ज्ञानमिति विग्रहे नञा प्रोक्तः अभावः। तत्र चतुर्विधेष्वभावेषु न कश्चिदपीत्याह न तावदित्यादिना। ज्ञानान्तरेति। ब्रह्मैव ज्ञानमितीष्टम्, न तदन्यत्; तथाच ब्रह्मणि कथं ज्ञानप्रतियोगिकभेद इति। वृत्तिज्ञानादध्यस्तज्ञानाद्वेति। अहं जानामीत्यत्र धात्वर्थभूतं ज्ञानं विकारात्मकमन्तःकरणभूताहमर्थवृत्तित्वात् वृत्तिज्ञानम्। तदेवाहमर्थविच्छिन्ने चैतन्ये ब्रह्मण्यध्यस्यत इति अध्यस्तज्ञानमपि। यद्वा अन्तःकरणे चिच्छायापत्तौ चिदेवाध्यस्तज्ञानम्। तद्भेदरूपश्चाज्ञानं ब्रह्मस्वरूपत्वात् न निवर्त्यभूतमज्ञानमित्यर्थः। अभावान्तरं = सामयिका-

महेति ; ज्ञानस्य स्वाश्रय एवाज्ञाननिवर्तकत्वव्याप्तेः । न हि देवदत्तगतेन ज्ञानेन यज्ञदत्तगतमज्ञानं
निवर्तते । ननु ईश्वरादिगतेन ज्ञानेन कथं तदनुग्रहविषयजीवगताज्ञाननिवृत्तिस्तवेति चेन्न ; तत्र शक्ति-
विशेषोपबृंहितत्वेन तदुपपत्तेः । न हि प्रकाशाकारतामात्रेण तत्र परगताज्ञाननिवर्तकत्वम् ; तथासति
नित्यं तन्निवृत्तिप्रसङ्गात् । अतो जीवगतेनान्तःकरणगतेन वा तत्त्वज्ञानेन ब्रह्माज्ञाननिवृत्तिरिति प्रत्युक्तम् ।
ततश्च यत् ज्ञाननिवर्त्यमज्ञानम्, न तत् ज्ञातृत्वप्रसक्तिशून्ये ब्रह्मणि भवितुमर्हति । तदेतत् भावरूपा-
ज्ञानदूषणे प्रसङ्गाभिप्रायेण प्रायुङ्क्त, **'विवादाध्यासितमज्ञानं न ज्ञानमात्रब्रह्माश्रयम्, अज्ञान-
त्वात् ; शुक्तिकाद्यज्ञानवत् ; ज्ञात्राश्रयं हि तत्'** इति, **'ब्रह्म नाज्ञानास्पदम्, ज्ञातृत्वविरहात्,
घटवत्'** इति च । ननु कल्पितं ज्ञातृत्वं ब्रह्मणोऽप्यस्ति ; तेनास्या(स्तीति तस्या)ज्ञानाश्रयत्वोपपत्तिरिति
चेन्न ; अहङ्कारोपहितवेषेणैव तस्य ज्ञातृत्वकल्पनाभ्युपगमात् । सुषुप्तिमरणादिष्वहङ्कारप्रलयेऽपि संविदात्मन
एवाज्ञानाश्रयत्वाभ्युपगमाच्च । ततश्च शुक्तिकाज्ञानवत् ब्रह्माज्ञानमप्यहमर्थनिष्ठमिति वा कल्पय ; त्यज
वा सर्वत्र ब्रह्माज्ञानम् । उभयथाऽपि न त्वामुपद्रवामः । यश्च वस्तुतो ज्ञातृत्वं परिगृह्याज्ञानमपि ब्रह्मणि
स्थापयेत्, सोऽपि नित्यसर्वज्ञत्वानुपपत्त्या निरसिष्यते ।

ब्रह्म च नित्यस्वप्रकाशरूपम् ।
स्वप्रकाशत्वाच्च । ब्रह्मप्रकाशबाध्यं हि ब्रह्माज्ञानमभिमतम् । ब्रह्मविषयं
ततस्तेजसीव तिमिरं कथं तत्र तत् स्यात् ? तच्चेत् स्वस्मिन्नज्ञानं सहेत, कस्तस्य निवर्तकः ? ब्रह्मविषयं
वृत्तिज्ञानं निवर्तकमिति चेत्, अनुभाव्यत्वे घटादिवत् अननुभूतित्वप्रसंग इति त्वदुक्तं किं न स्मरसि ?
प्रसर वा ; तथाऽपि विशेषाभावान्न तस्यापि निवर्तकत्वम् । निवर्तकानुपपत्तौ (43) चास्य विस्तरो
ग्राह्यः । ननु, 'भवतोऽपि जीवस्वरूपं स्वप्रकाशम्, तदेव चाज्ञानाश्रयतयाऽभिमतम्' इति चेत्—सत्यम्,
तथाऽपि न तत्र विरोधः । न हि स्वप्रकाशांशप्रत्यनीकमप्रका[शां]शे प्रत्यगात्मनो ब्रूमः, अपि तु तस्यैव
देहेन्द्रियादिविधर्मिणः स्वप्रकाशत्वनित्यत्वस्वादुतमत्वादिधर्मविशिष्टरूपाज्ञानम् । तच्च तदात्मगतेन
विशिष्टविषयेण ज्ञानेन निवर्तते । यथा च—शबरसंवर्धितस्य राजकुमारस्य शबरतयाऽऽत्मानमभिमन्य-
मानस्य प्रकाशमान एव स्वात्मनि क्षत्रियत्वाज्ञानम् ; तच्चोपदेशादिजन्यराजत्वज्ञानेन निवर्तते ;
तद्वदत्रापीति स्वयमेव परिभावय ।

भावः—उत्पादविनाशशाली अत्यन्ताभावः । पञ्चविधाभावत्वमपि न भवति ; भावरूप-
त्वोक्तेरिति भावः । अत इति । अभावरूपत्वायोगादित्यर्थः । अत्यन्तान्योन्याभावरूपत्वे हि ज्ञान-
तिरिक्तेऽपि स्यात् । न तु ज्ञाननिवर्त्यमज्ञानं तथेति भावः । ब्रह्मणश्च ज्ञातृत्वानंगीकारात् तत्राज्ञानं
दुर्वचमिति प्रकृतार्थः । ईश्वरादिगतेन ज्ञानेन=अस्य जीवस्याज्ञानमिदं निवर्ततामिति संकल्परूपेण
ज्ञानेनेत्यर्थः । अयमपि संकल्पो जीवे अज्ञानसमानविषयकं ज्ञानमुत्पाद्यैव निवर्तक इति ध्येयम् ।
अहंकारप्रलयेऽपीति । इदमुपलक्षणम् । सृष्ट्यारम्भे अहंकारोत्पत्तेः प्राक्, अहंकारहेतुतया च
स्वीकृतमज्ञानं हि नाहमर्थोपश्लिष्टब्रह्मणि सुवचम् । तदा कथमज्ञानाश्रयत्वमिति । विधर्मिणः=
विलक्षणस्य । आत्मगतेनेति । धर्मभूतज्ञानेनेत्यर्थः । प्रकाशमान एव स्वात्मनि=देहे । नित्यमुक्त-
त्वाभ्युपगमाच्चेति । नाज्ञानाश्रयत्वं संभवतीति शेषः ।

नित्यमुक्तत्वाभ्युपगमाच्च । न ह्यज्ञानाश्रयत्वमनन्तर्भाव्य कश्चिद्बन्धो नाम । न च बन्धाभावादन्या मुक्तिः ॥ ये च मुक्तिदशायां पाषाणादिवदजत्वमिच्छन्ति, न तेऽपि तदानीं संसारबीजभूतमज्ञानमनुमन्यन्ते । त्वत्सम्मते तु यद्यपि सार्वज्ञ्यमात्मनां स्वरूपप्रयुक्तम्, तथाऽपि तदुपाधिवशान्निरुद्धमिदानीं न विद्यत इति बन्धमोक्षयोः कालभेदान्न विरोधः ॥ अस्माकमप्यविद्यातन्निवृत्त्योः पौर्वापर्यान्न विरोध इति चेत्—तर्हि नित्यमुक्तत्वव्याघातः(विरोधः) ॥ अविद्यायाः स्वकालेऽपि वस्तुतो निवृत्तत्वान्नित्यमुक्तत्वमुपपद्यत इति चेत्—कथं तर्हि पौर्वापर्यम्? प्रतिभासभेदाधीनमिति चेन्न; प्रतिभासयोरपि नित्यनिवृत्तस्वरूपतया तत्रापि पौर्वापर्यासिद्धेः । एवंच तत्तत्प्रतिभासपारम्पर्यगवेषणेऽपि न निस्तारः । न च सत्यस्ते प्रतिभासभेदः; येन निरुपाधिकं तत्र पौर्वापर्यं स्यात् । निवृत्त्यनुपपत्ति-(44)हेतवश्चात्र संचारणीयाः ।

सर्वज्ञत्वाच्च । न हि—सर्वं जानाति, यत्किंचित् सर्वमेव वा न जानातीति संभवति ॥ मा भूद् सार्वज्ञ्यं ब्रह्मण इति चेत्, न तावदयं शापः । नाप्य[न]भ्युपगममात्रप्रकाशनम्; अकिंचित्करत्वात् । नापि प्रमाणानुधावनम्, वैपरीत्यात् । श्रूयते हि, "यस्सर्वज्ञ. सर्ववित्" इत्यादि । स्वयं च ब्रवीति, "वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन । भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥" इति । स्मरन्ति च, "सर्वज्ञस्सर्ववित्सर्वशक्तिर्ज्ञानबलर्धिमान्" इत्यादि ॥ न नित्यं तस्य सार्वज्ञ्यमिति चेत्, अस्य कोऽर्थः? किं कदाचिदपि सार्वज्ञ्यं नास्तीति, उत सदप्यनित्यमिति? नाऽऽद्यः; श्रुतिविरोधात्, गुणनिषेधश्रुतीनां श्रुतिविहितगुणव्यतिरिक्तविषयत्वस्थापनात् । न द्वितीयः; स्वाभाविकसार्वज्ञ्यश्रुतिविरोधादेव । न हि स्वाभाविकसार्वज्ञ्यस्य विनाशः सम्भवति । नापि चोत्पत्तिः; प्रागभावाभावात् । विस्तरस्त्वन्यत्र । अतो नित्यसर्वज्ञत्वात् ब्रह्मणो न कदाचिदपि तस्याज्ञानाश्रयत्वसम्भवः । एतेन समस्तदोषनिषेधकवाक्यशतबाधोऽपि स्थापितः ॥

ननु क एवमाह अज्ञानाश्रयभूतं ब्रह्मेति? यं प्रति तन्निषेधसम्भवः इति चेत्; हन्त! किमसदुक्तयुक्त्या प्रयुक्तो भवान् ब्रह्माज्ञानं निषेधति, उत स्वमनीषिकासिद्धदृषलोद्वाहमन्त्रन्यायेन? पूर्वत्र त्यजाम संरम्भम् । उत्तरत्रापि न तावन्निरुपाधिकयोरेकत्र सम्भवः, उपाधिभेदापादितयोरपि न त्वदुक्तयुक्त्या सिद्धिः; न हि देशकालादिभेदेन तयोर्निर्वाहं पश्यसि । तथा दर्शनेऽपि प्रागुक्तयुक्त्या प्रति-

कथंतर्हीति । अविद्याया इव तन्निवृत्तेरपि प्रागेव सत्त्वे कथं तयोः पौर्वापर्यमित्यर्थः । प्रतिभासभेदाधीनमिति । अविद्यायाः मिथ्यात्वात् तन्निवृत्तिः पारमार्थिकी सर्वदैवास्ति । कल्पिताविद्यायाः ज्ञानकल्पिता तु निवृत्तिः पश्चादिति भावः । प्रतिभासयोरपीति । अविद्याप्रतिभास इदानीम् । तन्निवृत्तेः कल्प्यत्वेऽपि निवृत्तिप्रतिभासोऽपि मुक्तौ वक्तव्यः । तस्मिन् सति कथं मुक्तिः । अथापि वस्तुगत्या तन्निवृत्तिरस्तीति चेत्—तस्याः अनादित्वात् कथं पौर्वापर्यमिति । तन्निषेधस्य दुर्निरूपतयेति । अविद्याया हि तत्त्वज्ञानात् अविद्यासमानाधिकरणान्निवृत्तिर्वक्तव्या । न च समानाधिकरणं ज्ञानमिष्टम् । तन्निवृत्तिरित्यादिकमपि कल्प्यं कल्पकाविद्यां विना न भवितुमर्हतीति तस्यां कथं तन्निषेधस्य सुनिरूपतेति ॥ १९ ॥

स्पर्धिन्यः । प्रातिभासिको विधिः पारमार्थिको निषेध इत्यपि न पालयितुं(पलायितुं) शक्यम्; निषेधस्याप्यन्ततस्त्वदुक्तरीत्या प्रातिभासिकत्वात् । न चाविद्यास्वरूपतदाश्रयत्वादेर्दुर्निरूपतया तन्निषेधः पारमार्थिक इति युक्तम्, तन्निषेधस्य दुर्निरूपतया तत्स्वरूपादिपारमार्थिकत्वप्रसङ्गेन विपरिवर्तस्य सुशकत्वात् ॥ भवतूभयमपि दुर्निरूपत्वादपारमार्थिकम्, का नः क्षतिरिति चेन्न—'परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः' इति न्यायस्य सुस्थितत्वात् ॥ ननु गगनकुसुमवदेतत् स्यात्; तद्धि न सुरभि नाप्यसुरभीति चेन्न; तत्र स्वरूपस्यैवाभावेन विधिनिषेधयोरनवकाशात्, अत्र पुनस्स्वरूपसद्भावात् । अत्रापि तदभावे माध्यमिकविजयप्रसङ्गात्(यस्स्यात्)। ततश्चान्यतरपरिशेषे प्रामाणिकेनात्मना(क्वना?) निषेधस्यैव स्थितौ विधेरसम्भवः। प्रमाण[ा]विरुद्धस्तु तत्सम्भवस्त्वादृशां भ्रमेणैव स्यात्। तथाचाऽऽदित्येऽन्धतमसमपि कश्चिदल्पजीवितः कल्पयतीति न प्रामाणिकतत्त्वस्थितिविरोधः । एवं च क्षणभङ्गादिवादानामपि यथेष्टं परिग्रहः कार्यः; अर्थस्थितिमनादृत्याऽऽकस्मिकपरिग्रहमात्रेण वेदान्तार्थस्थापनस्य तत्र चात्र च विशेषाभावात् । युक्तीनां च यथाभिमानं त्रिचतुरकक्ष्यास्थायित्वस्य समानत्वात् । अन्यथा कथमेकैकशोऽनन्तस्यास्य वर्गस्य तवत्सैद्धान्तिकतर्केन्द्रजालव्यामोहवशंवदत्वमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां ब्रह्माश्रयाज्ञाननिरासवादः एकोनविंशः ॥ १९ ॥

—o—o—

॥ अथ अवेद्यत्वभङ्गवादः विंशः ॥ २० ॥

श्रुतिगणशिरोनिष्णातानां स्वसत्त्वमभीप्सतां श्रवणमननध्यानैरध्यक्षतश्च चकास्ति यत् ।
अमतमिति यद्भूम्नाऽ(म्नोऽ)(मा)मन्तव्यतामवगाहते भवभयतमःप्रत्यासेधं भजेमहि तन्महः ॥

यदाहुः—'अनुभूतिः स्वयंप्रकाशा, अनुभूतित्वात् । अनुभूतेरनुभाव्यत्वे घटादिवदननुभूतित्वप्रसङ्गः' इति; तत्र तावत् अनुभूतिशब्दस्यार्थावगतिहेतुत्वे व्याघातः, अहेतुत्वेऽपि पुनर्व्याघात

(२०) श्रीभाष्ये व्यावर्तमानत्वानुमानभंगानन्तरमवेद्यत्वभंग एव कण्ठतः कृतोऽस्ति । मध्येऽत्र वादत्रयं दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्ति-बाह्यप्रकाशानुपपत्ति-ब्रह्माश्रयाज्ञानानुपपत्तिविषयकं स्थलान्तरे विशिष्य प्रवर्तनार्हमपि अत्रापि संबन्ध संभव मालोच्य प्रवर्तितमिति मन्तव्यम्, यदि दृश्यमानक्रमेण सर्वत्र वादक्रमो दृष्टः । शतदूषणीग्रन्थस्य समग्रस्योपलम्भाभावात् वादक्रमविषयकनिर्देशस्य चाऽऽचार्यकृतस्यानुपलम्भात् संभाव्यतेऽत्र तत्रतत्र विपर्यासोऽपि । आस्तामेतत् । अवेद्यत्वभंगवादश्चायमत्रैव संगतः । अवेद्यत्वनिरसनाय ब्रह्मणि वेद्यत्वं नानाविधं प्रामाणिकमाह श्रुतीति । उपनिषत्सु लब्धपूर्वविगाहानां महतां, ब्रह्मज्ञानाज्ञानाभ्यां पुंसः सत्त्वासत्त्वे इति तैत्तिरीयाद्यवगम्य सर्वप्रकारं ब्रह्मज्ञानं प्रेप्सतां श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः, ज्ञातुं द्रष्टुञ्च तत्त्वेन प्रवेष्टुञ्च इत्युक्तविविधवेद्यताशालि यद्ब्रह्म, 'यस्यामतं तस्य मतम्', 'यो न वेदेति वेद च' इति अमतत्ववचनञ्च यद्भूम्नाऽमन्तव्यतामवगाहते । यस्य ब्रह्मणः भूम्ना = बहुत्वेन, यस्यापरिच्छिन्नत्वाद्धेतोरिति यावत् । अमन्तव्यतां = कार्त्स्न्येन ज्ञेयत्वाभावं बोधयति । यद्भूमामन्तव्यतामिति पाठे यदीयमहिम्नो यथावदमन्तव्यत्वमित्यर्थः । एवं भूम्न इति पाठेऽपि । प्रत्यासेधम् = निवारकम् ।

इत्याबालगोपालमुपलभ्यम्। स्वयंप्रकाशेत्यनेन किं स्वव्यवहारे स्वाश्रयस्य कदाचित् स्वगोचरानुभूत्यन्तरनैरपेक्ष्यमात्रं साध्यते, उत सर्वदा सर्वस्य स्वगोचरानुभूतिविरहः? नाऽऽद्यः; सिद्धसाधनात्। वयमपि संविदो विषयप्रकाशनवेलायां स्वाश्रयं प्रति संविदन्तरकर्मतामन्तरेण प्रकाशमङ्गीकुर्मः। तदिदं सिद्धसाधनत्वमभिप्रेत्याह—"यत्त्वनुभूतेः स्वयंप्रकाशत्वमुक्तम्, तत् विषयप्रकाशनवेलायां ज्ञातुरात्मनस्तथैव" इति। अत एव ये नाम स्वयंप्रकाशत्वनिवृत्तौ अनवस्थादिप्रसङ्गाः, ते भवन्तु सम्यञ्चो न वेति तत्रास्माभिरिहोदासि। नापि द्वितीयः; प्रत्यक्षविरोधात्। तदाह—परानुभवस्य हानोपादानादिलिङ्गकानुमानज्ञानविषयत्वात्, स्वानुभवस्याप्यतीतस्याज्ञासिषमिति ज्ञानविषयत्वदर्शनाच्चेति। स्ववचनविरोधमभिप्रेत्याह-"अतोऽनुभूतिश्चेत्, स्वतः सिद्धेति वक्तुं न शक्यते" इति।

तथा हि—'अनुभूतिः स्वयंप्रकाशा' इत्यत्रानुभूतिशब्दः कस्यचिद्बोधको न वा? बोधकत्वेऽप्यनुभूतिरूपब्रह्मस्वरूपबोधकः, तदन्यबोधको वा। ब्रह्मस्वरूपबोधकत्वे सिद्धं तस्य तज्जन्यसंवित्कर्मतया प्रकाशमानत्वम्॥ प्रकाशमानं स्वरूपमनेनानूद्यत इति चेन्न; तथाऽप्यनुवादात्मकसंवित्कर्मतया प्रकाशमानत्वस्य दुरपह्नवत्वात्। अन्यथा तदनुवादत्वस्यासिद्धिप्रसङ्गात्। ततश्च प्रतिज्ञापदयोः फलप्रतिपादनाभ्यां व्याघातः। तदन्यबोधकत्वे तु तस्यैव स्वयंप्रकाशत्वं प्रतिज्ञातं स्यात्। ततश्च सिषाधयिषितासिद्धिरर्थान्तराख्यं निग्रहस्थानमपसिद्धान्तश्च प्रसज्येरन्। कस्यचिदप्यबोधक इति पक्षे त्ववाचकप्रयोगान्निरर्थकनिग्रहस्थानप्रसङ्गः। हेतोश्चाश्रयासिद्धिः।

एवं हेतुसाध्यप्रतिपादकशब्दावपि संविदन्वितहेतुसाध्यप्रतिपादकावित्यभ्युपगन्तव्यम्। अन्यथा त्वप्रतिपादकत्वे वाऽनन्वितप्रतिपादकत्वे वा निरर्थकापार्थकनिग्रहस्थानापातात्। अतः तदन्वितहेतुसाध्यप्रतिपादने तयोरप्यनुभूतिविशेषकत्वात् ताभ्यामपि वेद्यत्वं फलितम्। अत, साध्यहेतुवाचिपदयोः फलप्रतिपादनाभ्यां विरोधः।

अतोऽनुभूतेरनुभाव्यत्वे घटादिवत् अननुभूतित्वप्रसङ्ग इति तर्कोऽपि स्ववधाय कृत्योत्थापनम्। प्रागुक्तप्रत्यक्षेण तत्रत्यानुभूतिशब्देनैव चानुभूतेरनुभाव्यत्वस्थितावननुभूतित्वप्रसङ्गात्।

एतेनावाच्यत्वमपि ब्रह्मणो निरस्तं मन्तव्यम्। किंच यदनुभाव्यं न तदनुभूति(र्यं तदननुभूति)रूपम्, यथा घट इति व्यतिरेकदृष्टान्तेऽपि त्वदुक्तन्यायेनानुभाव्यत्वप्रतिक्षेपस्य शक्यत्वात् साध्याव्यावृत्तो दृष्टान्तः

प्रति[illegible]पदयोः फलप्रतिपादनाभ्यामिति। वेद्यत्वं फलितमिति हि वक्ष्यति। अतः फलम्=अनुमितिः। प्र[illegible] स्वप्रकाशत्वप्रतिपादनम्=अवेद्यत्वप्रतिपादनमिति यावत्। तन्मते प्रकाशरूपधर्म[illegible]शमिति अन्याप्रकाश्यत्वम्, अप्रकाश्यत्वमेव। अनुमितिविषयत्वरूपप्रकाश्यत्व-अप्रका[illegible] मिथोविरुद्धे इत्यर्थः। फलं=प्रतिपादनफलं=प्रतिपत्तिरिति वा। प्रतिज्ञायामनु[illegible] प्रकाशनात्, तत्पदफलेन प्रकाशनेन, साध्यपदेनाप्रकाशत्वबोधनेन च विरोधः। अ[illegible]न्यपक्षे दोषश्चोपरि। तदा निरर्थकमिति निग्रहस्थानम्। एवं हेतुवाक्यस्य साध्येनान्वयानन्वयादिना दोषश्चोपरि। वाक्यस्य वेदनार्थमेव प्रयोगात्, वित्तिरूपफलविषयत्वेष्टौ च व्याघात एवेति।

स्यात् । घटः स्वयंप्रकाशो घटत्वात्, घटस्यानुभाव्यत्वे पटवदघटत्वप्रसङ्ग इति वियातजल्पस्य दुर्वारत्वात् । एवं च क्रमेण सर्वस्यापि स्वयंप्रकाशत्वमायातमिति तदनुविधायिसत्यत्वादिप्रसङ्गश्च दुस्तरः ॥ घटोऽनुभूयते पटोऽनुभूयत इत्यनुभाव्यतयैव घटादिः प्रकाशत इति चेत्, अनुभूतिरपि परगता स्वगता चातीतानागतकालयोरनुमानशब्दसंस्कारादिजन्यसंविदन्तरकर्मतयैव भातीति तुल्यम् ॥ अनुभूतेरनुभाव्यत्वप्रतीतिर्भ्रान्तिरिति चेत्, किं घटादेरनुभाव्यत्वप्रतीतिः भ्रान्तिर्न देवानांप्रियस्य ? ततश्च परमार्थानुभाव्यत्वप्रतिक्षेपे घटादेरपि परमार्थानुभाव्यत्वरहितत्वात् व्यतिरेकदृष्टान्तासिद्धिः ; निषेध्यस्य क्वचिदप्यप्रसिद्धेर्निषेधासिद्धिश्च । अपरमार्थानुभाव्यत्वप्रतिक्षेपे सिद्धसाधनत्वम् ; स्वपक्षविरोधश्च । अन्यथा तद्विषयशास्त्रानुमानाद्यनारम्भप्रसङ्गात् । तत एवानुभाव्यत्वमात्रनिषेधोऽप्यशक्यः ।

किंच यदि परगतानुभूतिः नानुभूयते, कथं शब्दार्थसम्बन्धग्रहः ? परबुद्धिविशेषानुमानेनैव हि सर्वत्र सिद्धे कार्ये वा व्युत्पत्तिः । एवंच व्युत्पत्तेरशक्यत्वात् चेष्टाशब्दयोः प्रमाणकोटिनिक्षेप एव न स्यात् । परस्पराभिप्रायानभिज्ञतया वादिनोः शुष्ककलह एव स्यात् । परस्पराशयपरिज्ञानादेव च सर्वो लौकिको व्यवहारः; त्वत्समानानां च पशुमृगादीनां भयाद्युत्पत्तिश्च । तदेतत् सर्वमभिप्रेत्योक्तम्—**"परानुभवानुमानानभ्युपगमे च शब्दार्थसम्बन्धग्रहाभावेन समस्तशब्दव्यवहारोच्छेदप्रसङ्गः"** इति । **"आचार्यस्य ज्ञानवत्तामनुमाय तदुपसत्त्यादि च क्रियते"** इति भाष्यम्, "शिष्यस्य च व्यवहारविशेषादिभिरन्यथाज्ञानादिकमनुमाय तस्मै तत्त्वमुपदिश्यते" इत्यस्योपलक्षणम् । तदेवमनुभूतेरन्यस्य वा वेद्यत्वं नास्तीति प्रतिज्ञाने स्वव्याघातकत्वान्न साधनाङ्गमिति ॥

ननु वेद्यत्वं वेद्यं न वा ? आद्ये वेद्यत्वस्य वेद्यत्वान्तराश्रयत्वेनानवस्था । अन्यथा वेद्यत्वाभावे वेद्यमेव न स्यात् । उत्तरत्रावेद्यत्वं क्वचित् त्वयाऽपि प्रतिज्ञातं स्यात्—इति चेत्; हन्त ! किं वेद्यत्वस्य वेद्यत्वान्तरप्रतिक्षेपेणावेद्यत्वसमर्थनार्थमयं प्रयासः, उत वेद्यत्वमेव किमपि नास्तीति तत्स्वरूपप्रतिक्षेपार्थम्, अथान्यार्थम्, अनर्थको वेति ।

आद्ये, त्वदुक्तानुमानस्य सपक्षे सति तत्रावर्तमानत्वात् सर्वानुमतासाधारणाख्याभासत्वप्रसंगः ॥ तत्र साध्यवृत्तिर्मिथ्याभूतेति परिहार इति चेत्–तर्हि तस्य वेद्यत्वमेवाऽऽयातमिति निरर्थकाः सन्नाहाः । अनुभूतावपि च भवतामवेद्यत्वलक्षणसाध्यवृत्तिर्मिथ्याभूतैव; निर्धर्मकत्वाभ्युपगमात् । तस्य स्वरूपत्वाभ्युपगमे च विवाद एव न स्यात्—इत्यादिकमन्यत्र ग्राह्यम् ।

नापि द्वितीयः; वेद्यत्वस्वरूपापह्नवेन सर्वस्यापि वेद्यत्वप्रतिक्षेपे पुनरप्यसाधारण्यप्रसङ्गात् ॥ भ्रान्तिसिद्धं वेद्यत्वं तत्र विद्यत इति चेत्, तत् अनुभूतावपि समानमेव । तत्प्रतिक्षेपे धर्मिसद्भावप्रतीतिविरोधादयः ।

न तृतीयः ; अन्यस्य कस्यचिदनुपलम्भात् । चतुर्थस्तु परिशिष्टोऽस्मदिष्ट इति । एतेन वाच्यत्वं वाच्यमवाच्यं वेत्यादिप्रलापोऽपि प्रत्युक्तः ।

यच्चाप्रसिद्धविशेषणत्वपरिहारार्थं वेद्यत्वं किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि, धर्मत्वात् घटत्ववदिति

सामान्यतः साध्यप्रसिद्धिसाधकत्वेनोक्तमनुमानम्, तदपि प्रत्युक्तम्, किंचिच्छब्देन तत्रैव तस्य वेद्यत्वापादनात्, किंचित्त्वधर्मेणानैकान्त्यप्रसंगाच्च। न हि किंचिच्छब्दवाच्यस्य किंचित्त्वं नास्तीति वक्तुं शक्यम्, वेद्यत्वादेरपि तथाऽपह्नवप्रसङ्गेनाश्रयासिद्ध्यादिप्रसङ्गात्। किंचित्त्वाभावे च न किंचिदेव भवेदिति तुच्छत्वमेव प्रसज्येत। तथाच तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वसाधने भवतो न विवक्षितविशेषसिद्धिः। किंच सामान्यतः कस्यचिद्वेद्यत्वं नास्तीत्येतावति साधितेऽपि किंचिच्छब्दार्थोऽनुभूतिरिति कुतोऽवसीयते? पूर्वोक्ताविगीत(क्तावीत?)हेतुबलादिति चेत्—तर्हि घटः स्वयंप्रकाशो घटत्वादित्यादिहेतुनापि घटादिविशेषपरिग्रहो दुर्वारः। अनुभाव्यत्वप्रतीतिसदसद्भावाभ्यां वैषम्यं तु परिहृतम्। तर्कानुग्रहसदसद्भावाभ्यां वैषम्यमिति चेत्, कोऽसौ तर्कः? अनुभूतेरनुभाव्यत्वे घटादिवदननुभूतित्वप्रसङ्ग इत्युक्तरूप इति चेन्न; घटादावपि तथाविधतर्कस्योदाहृतत्वात्। किंच यदि घटादिवदनुभूतेरनुभूतिलक्षणविरहः स्यात्, तदाऽननुभूतित्वं युक्तम्, न पुनरनुभाव्यत्वमात्रेण तत्सिद्धिः; तस्य तदप्रयोजकत्वात्। न चानुभाव्यत्वेऽनुभूतिलक्षणविरहः स्यादिति वक्तुं शक्यम्, अनुभवान्तरानुभाव्येऽपि परानुभवादौ स्वसत्तयैव स्वविषयभासकत्वरूपस्य स्वसत्तयैव स्वाश्रयं प्रति प्रकाशमानत्वरूपस्य वा कस्यचिदनुभूतिलक्षणस्य स्वानुभवसिद्धस्यानपगमात्। तदवस्थाने चानुभूतित्वस्यानपायादिति। तदिदमुच्यते—"न चान्यविषयत्वेऽननुभूतित्वम्" इत्यादिना।

किं च योऽयमनुभाव्यत्वेऽनिष्टप्रसङ्गः, सोऽननुभाव्यत्वेऽपि समान इति प्रतितर्कप्रतिघातः, अनुभूतेरननुभाव्यत्वे गगनकुसुमादिवत् अननुभूतित्वप्रसङ्ग इति॥ तुच्छत्वात् तत्राननुभूतित्वम्, न त्वननुभाव्यत्वादिति चेन्न; साध्यसमव्याप्त्यभावेन उपाधित्वायोगात्। न ह्यनुभूतिव्यतिरिक्तेषु तुच्छत्वं त्वया ऽभ्युपगम्यते॥ तत्रत्यमननुभूतित्वं तत्प्रयुक्तमित्येतावन्मात्रं विवक्षितमिति चेत्, तर्हि घटादिगतमप्यननुभूतित्वं तत्तद्वस्तुप्रतिनियतघटत्वादिप्रयुक्तं न त्वनुभाव्यत्वनिबन्धनमिति स्यात्॥ आश्रयाभावो धर्माभावे प्रयोजको भवितुमर्हति, निराश्रयधर्मसिद्ध्ययोगात्; न पुनराश्रयगतधर्ममात्रसद्भाव इति चेत्—तर्ह्यनुभाव्यत्वमपि घटत्वादिवन्नाननुभूतित्वप्रयोजकमिति स्यात्, धर्ममात्रत्वाविशेषात्। व्याप्त्या विशेष इति चेन्न; सहचारमात्रस्य व्याप्तित्वाभावात्। न ह्यननुभाव्यत्वानुभूतित्वयोः कश्चिद्विरोधो दृष्टः, येन नियमः सिध्येत्। साहित्यमेव परगतानुभवादिषु दृष्टम्।

किंच अनुभूतेरेवानुभाव्यत्वेऽवश्यम्भाविनि अननुभूतित्वं प्रति कथमनुभाव्यत्वस्योपाधित्वम्? अनुभाव्यत्वस्याभावेऽपि स्वप्रकाशत्वादेवानुभूतेरसत्त्वं न प्रसज्यत इति युष्माभिरभ्युपेतव्यमिति चेन्न; तथाऽपि स्वप्रकाशसिद्धेयमनुभूतिरित्येवंरूपानुभूतिविषयतामन्तरेण तत्सत्त्वस्य व्यवस्थापयितुमशक्यत्वात्।

इदमखिलमभिसन्धायोक्तम् — **घटादेरप्यज्ञानाविरोधित्वमेवाननुभूतित्वनिबन्धनम्, नानुभाव्यत्वमित्याश्रीयताम्**—इति। न चास्य साधनाव्यापकत्वम्; अनुभाव्यतयाऽभ्युपगन्तव्ये परानुभवस्वरूपे तदभावदर्शनात्। न च साध्यसमव्याप्तिहानिः; अनुभूतिव्यतिरिक्तेषु सर्वेष्वपि साक्षाद्

ज्ञानविरोधित्वाभावात् ॥ अनुभाव्यत्वेऽनुभूतेरज्ञानाविरोधित्वमपि प्रसज्यत इति चेत्, अननुभाव्यत्वेऽपि गगनकुसुमादिवत् तत्प्रसङ्गस्तदवस्थः । असत्त्वप्रयुक्तं तत्राज्ञानाविरोधित्वमिति तु दत्तोत्तरप्रायमेव । एवम्—अनुभूतिरनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा, स्वसम्बन्धादर्थान्तरे तद्धर्मव्यवहारहेतुत्वात् इत्याद्यनुमानेऽप्यवेद्यत्वविवक्षायां पूर्ववत् दोषो भाव्यः । आगमबाधश्च ।

यदि ह्यनुभूतिरूपं ब्रह्म न वेद्यम्, कस्तर्हि तत्त्वावेदकशास्त्रस्य विषयः ? प्रपञ्चमिथ्यात्वमात्रमिति चेन्न; 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा', 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः', 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्', 'अस्ति ब्रह्मेति चेद् वेद, सन्तमेनं ततो विदुः' इत्यादीनां समुद्रघोषत्वप्रसङ्गात् ॥ ब्रह्माध्यस्तोपरागमात्रनिवर्तनार्थं ब्रह्मानुवादोऽयमिति चेत्, तथाऽपि तैस्तैश्शब्दैरनुवादरूपैरप्यनुभाव्यत्वमवर्जनीयमेव ॥ मिथ्याभूतमिदमनुभाव्यत्वमिति चेत्, घटादेरपि समानमित्युक्तमेव ॥ उपहितं ब्रह्म शास्त्रवेद्यमिति चेन्न; अतत्त्वावेदकत्वप्रसङ्गात् ॥ तस्याप्युपाधेर्विलयान्न दोष इति चेन्न; तत्प्रतिक्षेपकेणापि केनचिदुपहितरूपेणानुपहिताकारेण वा ब्रह्मस्वरूपस्पर्शनस्यावर्जनीयत्वात् । अतः, उपहितरूपं वेद्यम्, अनुपहितरूपं तु न व्यवहर्तुं शक्यमिति तस्य वेद्यत्वप्रतिक्षेपोऽपि दुश्शकः ।

ननु अवेद्यत्वेऽपि स्वप्रकाशत्वेनैवावस्थाय तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यस्य, स्वेतरनिषेधवाक्यजन्यस्य, द्रष्टव्य इत्यादिविहितज्ञानस्य चावच्छेदकं ब्रह्म भवेदिति चेन्न; अवच्छेदकमिति बुद्ध्यैवास्यापि विषयीकारात् । अन्यथा स्वप्रकाशानुमानादि(स्वयंप्रकाशानुवादादि)नैरर्थक्यप्रसङ्गाच्च । तस्मात् अवच्छेदकत्वावेद्यत्वप्रतिपादकमपि वाक्यमन्ततो वेद्यत्वमेवोपस्थापयति ॥

ननु—'यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः । अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्',

---

दत्तोत्तरेति । असत्त्वप्रयुक्तमिति वदता असत्त्वं कुत इति प्रश्ने किमुत्तरं वक्तव्यम् । अननुभाव्यत्वादसत्त्वमिति चेत्—तर्हि अननुभाव्यत्वादसत्त्वम् असत्त्वादज्ञानाविरोधित्वमित्येतदपेक्षया प्रथममेव तृतीयस्यापि प्रयोजकं भवतु ॥ अननुभाव्याऽप्यनुभूतिरज्ञानविरोधिनीति चेत्—अनुभूतिरिति वदन्नेव कथमननुभाव्येति मन्यसे इति भावः । अत्र तरङ्गटीका—"खपुष्पादेरज्ञानाविरोधित्वमसत्त्वप्रयुक्तमित्यादि अयुक्तम्—असत्त्वस्य चाननुभूतित्वादिप्रयोजकत्वं स्वसद्भावे तत्सद्भावनियमाद्वा, स्वाभावे तदभावनियमाद्वा । आद्ये धूमालोकनयात् अवेद्यत्वमपि तत्प्रसञ्जकमस्तु, तद्व्याप्यत्वात् । द्वितीये घटादेः कथमधीत्वादि" इति । असत्त्वघटकं सत्त्वं किमिति च शोधनीयम् ।

तथापीति । अध्यस्तं द्वितीयं नास्तीति निषेधः कुत्र ? ब्रह्मणीति चेत्—तर्हि वाक्यस्याज्ञातब्रह्मज्ञापकत्वाभावेऽपि तदनुवादेन द्वितीयप्रतियोगिकाभावविधायकत्वात् उद्देश्यतया वाक्यवेद्यत्वमस्त्विति । तत्प्रतिक्षेपकेणेति । ब्रह्म वस्तुत उपाधिरहितमित्यत्र ब्रह्मेति उपहितस्य वा ग्रहणम्, अनुपहितस्य वा । नाऽऽद्यः; उपहिते उपाधिराहित्यायोगात् । परमार्थत उपाधिराहित्यमिति चेत्—तज्ज्ञानस्य मोक्षहेतुत्वे घटादयः पारमार्थिकोपाधिरहिता इति ज्ञानस्यापि मोक्षहेतुत्वप्रसंगात् । न द्वितीयः; शुद्धब्रह्मणो ग्राह्यत्वस्य त्वयानंगीकारात् । अवच्छेदकं ब्रह्मेति । यथा अहं जानामीत्यत्र ज्ञानस्य स्वप्रकाशतया ज्ञानान्तरावेद्यत्वेऽपि अहमर्थावच्छेदकत्वम्, तथेति भावः । बुद्ध्यैवेति । अहं जानामीत्यत्र ज्ञानमवच्छेदकमिति ज्ञाने ज्ञानस्य विषयत्ववत् ब्रह्म अवच्छेदकमिति ज्ञाने ब्रह्मणो विषयत्वस्यावर्जनीयत्वात् ।

'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्', 'येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात्', 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह', 'न शब्दगोचरो यस्य योगिध्येयं परं पदम्' इत्यादिकं कथं निर्वहणीयमिति चेत्, भवतो वा कथम्? ॥ स्वरसप्रतीतमवेद्यत्वमङ्गीकुर्वता मया किं नाम दुर्निर्वहमिति चेन्न; मतत्वविज्ञातृत्वादेरपि तत्रैव स्वरसप्रतीतत्वात्। अमताविज्ञातादिशब्दैरपि तत्रैव तत्स्वरूपप्रतिपादनात्। अन्यथा प्रागुक्तनयेन परस्परविरोधेन चानन्वयादिप्रसङ्गात् ॥ अमतत्वोपहितरूपेण मतत्वमङ्गीकुर्म इति चेत्, किमतः? तावताऽपि ज्ञानविषयत्वस्य दुस्त्यजत्वात् ॥ अमतत्वं सामान्यतः स्वानुविद्धं मतत्वमपि प्रतिक्षिपतीति चेत्, तथा सति अमतत्वमप्रतिपन्नमेव भवेत् ॥ तथाऽप्यमतत्वे वाक्यतात्पर्यम्, मतत्वव्यपदेशस्तु गलोपरि गर्जितमिति चेन्न; विपरिवर्तस्य दुर्वारत्वात्। कस्यामतत्वे वाक्यतात्पर्यं वर्ण्यते? ब्रह्मण इति चेत्, हन्त! ब्रह्मणो वेद्यत्वभयं परित्यज्य किमेवमुच्चारयसि! यदि चाऽऽकारभेदेन मतत्वामतत्वयोर्व्यवस्था, तदा अस्मत्पक्षेऽपि न काचित् क्षतिः; तत्तद्वाक्यप्रतिपन्नगुणविभूत्याकारित(ता?)वेषेण मतत्वम्, वस्त्वन्तरस्वभावविरहेण तत्तत्प्रमाणगोचरतयाऽनवच्छिन्नविषयत्वादिना चामतत्वमिति। एतेन, 'अविज्ञातं विजानताम्' इत्यादिकमपि निर्व्यूढम्। 'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' इत्यत्र कृच्छ्रेण ज्ञातव्यत्वे तात्पर्यम्; बाह्यार्थप्रकाशनक्षमचक्षुराद्यगोचरत्वे वा। एवम्, 'येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात्' इत्यादिकमपि भाव्यम्। यद्वा, 'मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च' इत्याद्युक्तप्रकारेण यत्प्रसादेनेदं सर्वं विजानाति, तं परमात्मानं तत्प्रसादमन्तरेण केन विजानीयादिति। 'यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह' इत्यत्रापि ब्रह्मानन्दस्य वाङ्मनसापरिच्छेद्यत्वे तात्पर्यं प्रकरणादौ व्यक्तम्। अन्यथा यच्छब्दादिभिस्तत्प्रतिपादनासम्भवात्; 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्' इति तद्विषयविहितवेदनासंभवाच्च। एतेन, 'न शब्दगोचरो यस्य' इत्यादिकमपि निर्व्यूढम्। निष्कृष्टस्वरूपस्य देवादिशब्दागोचरत्वे वा तात्पर्यम्। एवमन्यान्यपि वेद्यत्वादिप्रतिक्षेपकाणि वाक्यानि प्रमाणान्तर-वाक्यशेष-वाक्यस्थपदान्तराविरोधेन नेतव्यानि। "अनुभाव्यत्वेऽननुभूतित्वमित्युपहास्यम्" इति तर्कदूषणमुपसंहृत्योपहास्यतां प्रतिपादयता आगमबाधादिकं सुस्पष्टमिति सूचितं मन्तव्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् अवेद्यत्वभङ्गवादः विंशः ॥ २० ॥

गलोपरि गर्जितम्—तात्पर्यं विनोक्तिः। तस्य मतमित्युक्त्या किञ्चिद्रूपेण मतत्वमावश्यकमिति ज्ञायते। तेनामतत्वमाकारभेदेनैव वक्तव्यम्। तत्र प्रमाणान्तरप्रतिपन्नाकाराबाधेनार्थवर्णनं युक्तम्। 'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' इति। इदं मैत्रेयीब्राह्मणे। वाक्यान्वयाधिकरणभाष्यव्याख्यानादिकं द्रष्टव्यम्। परिष्कारोऽपि। 'केन विजानीयात्—श्रोतव्यो मन्तव्यः' इत्यादिप्रागुक्तोपायातिरिक्तेन न केनापि विज्ञातुं शक्नुयादित्यर्थः। तद्विवरणमुपनिषद्वाक्यमेव येनेदमित्यादि। येन परमात्मना सर्वं जानाति, तमुक्तोपायातिरिक्तेन न जानीयादित्यर्थः। यद्वा सर्वज्ञानमपि यदधीनम्, तत्परमात्मज्ञानमपि तदधीनमेव। श्रवणमननाद्यधीनज्ञानमपि तदधीनमेव। यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः। तदनुग्रहश्च तं प्रति अस्माकं प्रियत्वे। तच्च तस्यास्मत्प्रियत्वे। तथाच प्रीतिरूपापन्नोपायैकवेद्यः 'स इति भक्तिरूपत्वं पूर्वोक्तध्याने वक्तुं येनेदमित्यादि। प्रकरणादौ—प्रकरणारम्भे ॥ २० ॥

॥ अथ संविदनुत्पत्तिदूषणवादः एकविंशः ॥ २१ ॥

विविधविषयाकृष्टैर्वागादिभिस्सुलभागसां स्वयमुपनतं स्वान्तध्वान्तं चिरस्य निरस्य नः ।
भगवति हरौ प्रत्यक्तत्त्वान्तरात्मनि निर्भरप्रसृमरसुधाधाराकारा प्रसीदतु शेमुषी ॥

ये तु स्ववचनविरोधजालमप्यवधीरयन्तः सर्वसाक्षिकामपि संविदुत्पत्तिं प्रतिक्षिपन्ति, तान् प्रतिब्रूमः । किं घटादिविषयप्रकाशात्मिकाया एव संविद उत्पत्तिः प्रतिक्षिप्यते, उत सकलविषयविरक्तायाः कस्याश्चित् अन्यस्याः? नाऽऽद्यः; घटादीनामप्यनुत्पत्तिमत्त्वप्रसंगात् । न हि तदुत्पत्तेः प्रागेव तद्विषया प्रत्यक्षसंविदस्मदादीनां सम्भवति । अन्यथा अस्मदादीनामपि सर्वदा सर्वथा सर्वज्ञत्वप्रसङ्गात् । ननु पूर्वं स्वरूपेणावतिष्ठते, पश्चात्तु सामग्रीवैचित्र्यात् तत्तद्घटादिविषया भविष्यतीति चेन्न, सत्यां संविदि सामग्र्या एवानपेक्षणात् ॥ तत्तद्घटादिविषयीकरणलक्षणसम्बन्धार्थं तदपेक्षेति चेन्न; सामग्रीविशेषप्रतिनियतसंवित्स्वरूपातिरिक्तसम्बन्धकल्पने प्रमाणाभावात् ॥ संवित्स्वरूपनित्यत्वे श्रुतिसिद्धे सामग्रीवैयर्थ्यपरिहाराय तत्कल्पनमिति चेत्, स किं संविदि साध्य आकारः, उत अनादिसिद्धं संवित्स्वरूपमेव? तत्र सधर्मकत्वसविकारत्वादिभीरुणा भवता प्रथमः पक्षो न कक्षीकार्यः ॥ आरोपितधर्मविकाराभ्वयाद्दोष इति चेन्न; आरोपस्यैव विषयीकरणात्मकस्य निरूप्यमाणत्वात् । यदि हि विषयीकरणमप्यारोपितम्, तर्हि तद्विषयविषयीकरणान्तरापेक्षयाऽनवस्था । क्वचिद्वा विषयीकरणस्य सत्यत्वेन प्रागुक्तो दोषः । न च विषयीकरणमारोपितमप्यविषय इति वाच्यम्; व्याघातात् । नापि - विषयीकरणान्तरमन्तरेण स्वरूपेणैव तत् प्रकाशत इति वाच्यम्, तत्रैव सामग्रीनैरपेक्ष्यप्रसंगेन सर्वदा संविदस्तद्विषयत्वे तत्सम्बन्धिघटादेरपि सर्वदा प्रकाशप्रसङ्गात् । किंच विश्वव्यासायामनादौ संविदि तत्तदधिष्ठानतया भासमानायां सम्बन्धार्थं सामग्रीगवेषणमिति भवतो न युज्यते; न ह्यसंविद्ध्यस्तो घटादिलक्षणः कश्चित् समस्ति भवताम्; न च घटादिः सामग्र्यधीनसम्बन्धलक्षण(न्वक्षण?)मात्रसिद्धसत्ताकः । अतो यावदुत्पत्तिविनाशं घटादिप्रकाशो दुर्वारः ॥ प्रकाशत एव कस्मैचिदिति चेन्न; सर्वस्मै प्रसङ्गात् । एकस्यामेव हि संविदि विश्वारोपो भवताम् । अनन्तसंविदध्यासात् प्रकाशाप्रकाशोपपत्तिरिति चेन्न; एकस्यामेव हि संविदि विश्वारोपो भवताम् । अनन्तसंविदध्यासात् प्रकाशाप्रकाशोपपत्तिरिति चेन्न; घटादिविषयसंविदामध्यस्तत्वे संविदन्तरानुपलम्भे च शून्यवादप्रसंगात् ॥ सत्यां संविदि नानात्वमात्रमध्यस्तमिति चेत्, तथा सति सर्वत्र सर्वविषयप्रकाशो दुर्वारः, सर्वेषु प्रतिमाचन्द्रेषु कलङ्कप्रकाशवत् ।

(२१) संविन्नोत्पद्यते प्रागभावाद्यभावादिति उपरितनश्रीभाष्यविवरणमारभते । विषयविरक्ताया इति । विषयानुपरक्ताया इत्यर्थः । घटेति । घटो नोत्पद्यते प्रागभावाभावात् । प्रागभावाभावश्च प्रागभावग्राहकाभावात् । तद्ग्रहः घटकाले वा प्रागवा । नाऽऽद्यः; तदा प्रागभावाभावात् । नान्त्यः; तदा घटस्याग्रहात् प्रतियोग्यग्रहे तत्प्रागभावस्याग्राह्यत्वात् । अतः प्रागभावाभावात् घटानुत्पत्तिरेव स्यादिति तुल्यमिति ।

सामग्र्यधीनसंबन्धक्षणेति । इन्द्रियादिसंबन्धक्षणेत्यर्थः । लक्षणेति पाठोऽशुद्धः। अनन्तेति । अनन्ताः संविदः स्वीक्रियन्ते । ताश्च कल्पिताः । तत्कल्पनाकाले घटादिप्रकाशः, अन्यदा नेत्युक्तौ संविदामपि घटादिवत् कल्पितत्वात् शून्यवादः । संविद एकस्याः स्थिरायाः सर्वसंबन्ध-

यस्तु द्वन्द्वयोः सम्बन्धानुपपत्त्या विश्वमपह्नोतुमीहते, स कथं तत्सम्बन्धार्थं प्रयतते ? अतः संविदनुत्पत्तिवादिनामप्रकाशो वा यावत्सत्त्वं तत्प्रकाशो वा दुष्परिहरः ॥

प्रागभावरहितायास्संविदः कथमुत्पत्तिरिति चेन्न ; उक्तानुपपत्त्यैव तद्भावात् ॥

ननु न तावत् संविदा स्वप्रागभावग्रहः, स्वप्रागभावस्थितौ संविदनुत्पत्त्या ग्राहकाभावात्। तदपक्रमे तु विषयाभावादेव तद्ग्रहणायोगात्। नापि संविदन्तरेण तद्ग्रहः, निष्प्रतियोगिकाभावग्रहणायोगात्। प्रतियोगिन्याश्च संविदः स्वतस्सिद्धायाः संविदन्तरविषयत्वायोगादिति ॥ नैवम् ; स्वतः परतश्च तद्ग्रहोपपत्तेः।

स्वतस्तावत्— एतावन्तं कालं न किंचिदहमज्ञासिषमिति योऽयं प्रत्ययः, स हि सामान्यतः पूर्वकालवर्तिनं स्वात्माभावमपि गृह्णाति। न चातीतस्य प्रागभावस्य कथं विषयीकार इति वाच्यम्, अस्मदादिप्रत्यक्षज्ञानव्यतिरिक्तज्ञानेषु त्रिकालवर्तिनामपि ग्रहणात्। न चातीतस्यासतो ग्रहणादप्रमाणत्वम् ; अतीतस्यापि स्वकाले सत्त्वात्। अन्यथा वर्तमानस्य पूर्वोत्तरकालासत्त्वेन तद्ग्राहिणोऽप्यसद्ग्राहित्वेनाप्रमाणत्वप्रसङ्गात्। गृह्यमाणवैपरीत्याभाव एव हि प्रामाण्यम् ; न पुनर्ग्राह्यस्य ग्रहणसमकालत्वम्। [1]अन्यथा भवन्मतेनानिर्वचनीयरजतसमकालवर्तिन्याः रजतभ्रान्तेः प्रामाण्यप्रसङ्गात्।

संवित्प्रागभावग्राहकं किमिदं प्रमाणमिति चेत्-यत् घटाद्यभावग्राहकम्, तदेव ॥ प्रत्यक्षानुप्रविष्टया वा पृथक्प्रमाणात्मिकया वा योग्यानुपलब्ध्या घटाद्यभावग्रह इति चेत्, इहापि तथैव ॥ अतिक्रान्तेवानुपलब्धिरुपलब्धिकाले कथमुपकुर्यादिति चेत्–न ; स्मृत्यभावफलितया प्राचीनयैव तया तत्सिद्धेः ; प्रातर्गजाभावादिविज्ञानवत्। तद्वदत्रापि प्रमाणसंज्ञाविशेषो यथारुचि प्रक्षिप्यताम्। न च संस्कारविलयात् स्मृत्यभावः ; प्रबलतरसुख-दुःख-कालदैर्घ्यादिसंस्कारतिरस्कारकाभावे तदयोगात्। न च सुषुप्त्यादय एव संस्कारोच्छेदकाः ; तथा सति पूर्वदिनाद्यनुभूतस्यास्मरणप्रसङ्गात्। तथाच सुप्तोत्थितः जनमपि मित्रतया प्रतिपद्येत, पुत्री(त्र)मपि कलत्रतया, धौतमपि नेतनयेति विश्वविप्लवः। न च विषयप्रकाशविरहादहंभावविगमाद्वा संस्कारानुत्पत्त्या तदस्मृतिः; अर्थान्तराप्रकाशात्मसद्भावयोः प्रकाशमान

स्वीकारे च प्रागुक्तो दोष इत्यर्थः। 1. अन्यथा – ग्राह्यस्य ग्रहणसमकालत्वमात्रेण प्रामाण्यस्वीकारे। प्रत्यक्षेति। चक्षुरादिनैव अभावोऽपि पृथक् सन्निकर्षद्वारात् गृह्यते, योग्यानुपलब्धिः सहकारिमात्रमिति तार्किकमतम्। अनुपलब्धिः पृथक्प्रमाणमिति मीमांसकमतम्। तन्मते चक्षुषोऽधिकरणग्रहणमात्रे उपयोगः। अतिक्रान्तेति। घटज्ञानप्रागभावकाले घटज्ञानरूपप्रतियोग्यभावात् तद्ग्रहणे कथमभावग्रहणम्। घटज्ञानकाले अभावस्यावर्तमानत्वात् कथं ग्रहणमिति चेत्—अहं पूर्वं घटानुभवाभाववान् (न कश्चिदहं प्रागज्ञासिषम्) इदानीं घटस्मरणरहितत्वात्। प्रातरहमत्र गजाभाववान् गजत्वेनाननुभूतत्वात्। प्रातरत्र गजवत्त्वेन नानुभूतं गजवत्त्वेनेदानीमस्मर्यमाणत्वादिति लोकसिद्धमेतदिति। ननु अनुपलब्धिरियमनुमानविधयैव प्रमाणम् ; ज्ञायमानतया अभावसाधकत्वात्। न तु स्वस्मिन् वर्तमानभविष्यत्संवित्प्रागभावग्राहकानुपलब्धिपरम् प्रकृतम् इति न प्रत्यक्षप्रमाणतेति चेत्—इष्टापत्तिरित्याह तद्वदिति। अर्थान्तरेति। विषयस्याप्रकाशः अहंकारस्याभावश्च स्यातास्। प्रकाशमाना संविदिति तद्विषयसंस्कारादिकं कुतो न स्यादित्यर्थः।

संस्कारोत्पत्तिप्रतिबन्धकत्वेऽतिप्रसङ्गात् । न चाविशदप्रकाशरूपत्वादस्मृतिः ; सर्वदा संविदंशस्यास्मरणप्रसङ्गात् । न हि संविदंशे वैशद्यं तवास्ति, नित्यमेव निर्धर्मकत्वात् । विषयाश्रयोल्लेखाद्वैशद्ये तत्स्मृतिरिति चेत् , तदपि न ; वैशद्यमन्तरेणाप्यन्धकाराद्यनुभूतवस्तुमात्रादिषु स्मृतिदर्शनात् ।

तदेवं स्वतस्तत्प्रागभावग्रह उपपादितः । परतोऽपि तत्प्रागभावग्रहः संविदो वेद्यत्वसमर्थनादेव सिद्धः । अन्यथा त्वद्वाक्यजन्यापि संवित् तत्प्रागभावस्य दुर्ग्रहत्वं न साधयेत् ; संवित्प्रागभावदुर्ग्रहत्वग्रहणे संविद्ग्रहणावश्यम्भावात् ॥ स्वप्रकाशस्वरूपमेव प्रतियोगित्वेनोपजीव्य तत्प्रागभावदुर्ग्रहत्वं साध्यत इति चेत् , एवं तर्हि तत्प्रागभावग्रहेऽपि तदेवोपजीव्यताम् ।

किंच, प्रतिवादिनः शिष्याणां च स्वसिद्धान्तार्थज्ञानमनुत्पन्नं मत्वैव त्वया वाक्यं प्रयुज्यते, स्वयमपि कदाचित् गुरूपदिष्टं प्रतिवादिनिर्दिष्टं वाऽर्थमजानान , न जानामीत्येव भाषसे; जिज्ञाससे च ; एवं मूर्खपण्डितविभागोऽपि लोके बहुलमुपलभ्यते । तदेतदखिलं ज्ञानप्रागभावग्रहाभावे कथं घटेत ! ज्ञानादिविधिशास्त्रं च कथं जीवेत !

तदेवं स्वस्मिन् वर्तमानस्य भविष्यत्संवित्प्रागभावस्य ग्रहणं योग्यानुपलब्ध्या जायते । अतीतस्य तु स्मरणानुमानादिना । परगतस्याप्यनुमानादिनैव । अत. स्वतः परतोऽपि सिद्धः संविदः प्रागभावः ।

ननु भवद्भिरपि धर्मभूतज्ञानस्यापि स्वरूपनित्यत्वमभ्युपेतम् । ततश्च तत्प्रागभावतदुत्पादसमर्थने अपसिद्धान्त इति चेन्न ; अस्माकं धर्मभूतज्ञानस्य सधर्मकत्वात् अवस्थाविशेषवत्त्वात तत्तदर्थसामग्रीसमागमोपपत्तेः । तत्तत्प्रकाशात्मकावस्थाविशेषेषु च प्रागभावोत्पत्त्यादिबुद्धेरुपलम्भविरोधाद्यभावात् अपसिद्धान्तत्वानवताराच्च ॥ अनुभूतेरवस्थान्तरापत्तिरेव न सम्भवति, अजत्वादेवेति चेन्न; स्वरूपानुत्पत्तिमात्रस्य भवदभिमताविद्यया अस्मदभिमतप्रकृत्यादिभिश्च व्यभिचारात । समस्तव्यतिरिक्तत्वे सतीति तर्ककौशलम् । अन्ततोऽप्रयोजकत्वं च । अवस्थान्तरापत्तिराहित्यस्य हेतुत्वे साध्याविशेषात् । मिथ्याभूतावस्थान्तरनिषेधेऽपसिद्धान्तात् । सत्यावस्थानिषेधे च व्यतिरेकव्याप्तेर्भग्नत्वात् । यत् सत्यावस्थाविशिष्टं तज्जायते, यथा घट इति हि सा । न च घटादे. सत्यावस्थाविशिष्टत्वं त्वयाऽभ्युपगम्यते ।

एतेनानुभूतेर्विनाशनिषेधोऽपि प्रत्युक्तः । प्रागुक्तप्रकारेण प्रत्यक्षादिबाधाच्च । यदि घटाद्यनुभूतिर्न विनश्येत् , तर्हि सुषुप्त्याद्यनुपपत्तिः । भवत्पक्षे मोक्षानुपपत्तिश्च । विद्यमानायां तस्यां विषयोल्लेख

स्वतस्तत्प्रागभावग्रह इति । पूर्वमहं घटज्ञानाभाववान् इति ज्ञाने घटज्ञानाभावो विषयः । अस्य ज्ञानस्यापि घटविषयकतया घटज्ञानत्वात् एतत्प्रागभावोऽपि घटज्ञानाभावत्वेनात्र विषय इति स्वतः स्वप्रागभावग्रह इति । भविष्यत्संविदिति । आचार्यसकाशान्मे ज्ञानं भविष्यतीति प्रतियोग्युल्लेखमात्रमभावप्रत्यक्षे पर्याप्तम् ; न तु प्रतियोगिप्रत्यक्षस्याऽऽवश्यकतेति भावः । अजत्वं स्वरूपोत्पत्त्यभावो वा अवस्थापत्त्यभावो वा ; अवस्थापदेन मिथ्यावस्थाग्रहणं वा सत्यावस्थाग्रहणं वेति विकल्पमभिप्रेत्याह क्रमेण स्वरूपेत्यादि । समस्तव्यतिरिक्तत्वे इति । अविद्याप्रकृत्यादिव्यतिरिक्तत्वे सतीति हेतुविशेषणे इत्यर्थः । "यदप्यस्या अनुत्पत्त्या विकारान्तरनिरसनम्" इति भाष्यार्थमनन्तरवादे वक्ष्यति । अथापि प्रागभावनिरासे प्रध्वंसस्याप्युपस्थित्या तद्विषयेऽप्याह एतेनेति ।

विलक्षणावस्थाविशेषस्य प्रागेव दुष्प्रतिपादत्वात् । प्रध्वंसेऽपि माहकाभावचोद्यं प्रागेव परिहर्तव्यम्। न च स्वरूपनित्यत्वे प्रध्वंसानुपपत्तिः, घटादिष्वपि सत्कार्यवादिभिस्तथैव प्रध्वंसस्य निर्वहणीयत्वात् । उक्तं च भाष्ये—**तमिममिन्द्रियद्वारकज्ञानप्रसरमपेक्ष्योदयास्तमयव्यपदेश** इति ॥

नापि द्वितीयः; अहमर्थविलक्षणाया निर्विषयायाः संविदोऽनुपलम्भनिरस्तत्वात् । मुक्तौ निर्विषयत्वस्यान्यत्र (61) प्रतिक्षेपात् । स्वापमदमूर्च्छासु निर्विषयसंविदुपलम्भोऽस्तीति वाच्यान्तरूपत्वात् । अहमर्थस्य तु स्वरूपमात्रप्रकाशात्मकस्य विषयान्तरविरहेऽपि घटादिविषयग्राहिसंविद्विलक्षणतया तदाश्रयतया च प्रतिपन्नस्य भवता संविद्विलक्षणतया अहङ्कारग्रन्थित्वाभ्युपगमात्। पक्षान्तरे तु तद्वदेव तद्धर्मभूतसंविदोऽपि सर्वदा निर्विषयत्वसाधनस्योपलम्भनिरस्तत्वात् । सुषुप्तौ तु निर्विषयायास्तस्याः प्रकाशादर्शनात् । स्वमात्रप्रकाशस्याप्यहमर्थस्वरूपस्यास्माभिः प्रत्यक्त्वानन्दत्वादिविशेषवत्तयैव स्वप्रकाशत्वाभ्युपगमेन क्वचिदपि निर्विशेषप्रकाशानभ्युपगमात् । यद्यप्यस्मत्पक्षे सुषुप्त्यादिषु धर्मभूता संविन्निर्विषया, तथाऽपि साश्रयत्वादिभिः तदानीमपि न निर्धर्मकत्वम् । विषयरहितायास्तु तस्यास्तदानीं न प्रकाशमिच्छामः, येन प्रतिसन्धानप्रसङ्गचोद्यान्न मुच्येमहि। उक्तं हि भाष्ये—**"यत्त्वनुभूतेः स्वयंप्रकाशत्वम् उक्तम्, तत् विषयप्रकाशनवेलायां ज्ञातुरात्मनस्तथैव"** इत्यादि ।

[1]यच्चानुमानम्—अनुभूतिरनुत्पन्ना, अनुभूतित्वादित्यादिकम्, तदप्युपपादितप्रत्यक्षादिसमस्तप्रमाणबाधितम्; प्रागुक्तप्रतिकूलतर्कजालप्रतिहतं च । केवलव्यतिरेकिमङ्गश्चान्यत्र कृतः । घटादिविषयोल्लेखरहितस्वरूपमात्रपक्षीकारे च आश्रयासिद्धिर्वा सिद्धसाधनं चेत्यादि दूषणमूह्यम् ॥

॥ इति शतदूषण्यां संविदनुत्पत्तिदूषणवादः एकविंशः ॥ २१ ॥

—o—o—

॥ अथ संविन्निर्विकारत्वानुमानभङ्गवादः द्वाविंशः ॥ २२ ॥

परिणमयति विश्वं यः स्वयं निर्विकारः परिणमति च योऽसौ तत्तदर्थान्तरात्मा ।
विषमविषयतृष्णाधन्वकान्तारजातं व्यपनयतु भयं मे विश्वजिष्णुः स विष्णुः ॥

वादारम्भे सकलविषयविरक्ताया इति कृतं कल्पं निरस्यति नापि द्वितीय इति । अहमर्थस्य त्विति । सत्यमस्माभिः अहमर्थः संवित् निर्विषया, घटादिसंविद्विलक्षणाऽस्तीति प्रतिपन्नम्। तथापि त्वया तस्य संवित्त्वं नेष्टम्, अहंकारग्रन्थित्वस्येष्टत्वादित्यर्थः । ननु त्वया प्रतिपन्नं किलेत्यत्राह पक्षान्तरे त्विति । सत्यं प्रतिपन्नम् । तावता प्रकृते किम्? तद्दृष्टान्तीकरणेन धर्मभूतसंविदोऽपि निर्विषयत्वं साध्यते चेत्—बाध इत्यर्थः । एवमपि निर्धर्मकत्वासिद्धिरित्याह स्वरूपमात्रेति। प्रत्यक्त्वेति। इदमर्थवैलक्षण्यरूपधर्मेत्यर्थः । यद्यप्यस्मत्पक्ष इति । यथाऽस्मन्मते सुषुप्तौ धर्मभूतज्ञानस्य निर्विषयस्य स्वीकारेऽपि तत्प्रतिसंधानं पश्चान्नास्ति, तथा स्वमतेऽपि सुषुप्तिगतनिर्विषयसंविद्प्रतिसंधानमिति त्वया न सुवचम्। अस्मन्मते सुषुप्तौ तत्सत्त्वेऽपि प्रकाशाभावात्, त्वया प्रकाशस्वीकाराच्च वैषम्यादित्यर्थः । 1 प्रागभावाभावरूपहेतुर्दूषितः । अनुभूतित्वादिति हेतुं दूषयति यच्चेति । अन्यत्र कृतः=तत्त्वमुक्ताकलापादिषु कृतः ॥ २१ ॥

(२२) बाह्यसंविद्रूपतया पराभिमतस्य ब्रह्मणो निर्विकारत्वमसंभवि। तद्विलक्षणस्य त्वस्मद्ब्रह्मणस्तत् घटत इत्याशयेनाऽऽह परिणमयतीति । स्वरूपविकाराभावेऽपि स्वभावविकारो हेयविलक्षण

यदुच्यते—अनुभूतिर्निर्विकारा, अनुत्पन्नत्वात्। यत् उक्तसाध्यं न भवति, तत् उक्तसाधनमपि न भवति, यथा घटादिरिति—तत्र संविदुत्पत्त्यादिसमर्थनादसिद्धिबाधौ सुगमौ।

किंच किमिदं निर्विकारत्वं नाम? किमुत्तरावधिराहित्यम्, उत घटादिवत् नामान्तरव्यपदेशार्हा-वस्थाविशेषराहित्यम्, उत अवस्थामात्रराहित्यमिति।

नाऽऽद्यः; अनुत्पन्नेन प्रागभावेनोत्तरावधिमता व्यभिचारात्। भावरूपाज्ञानेन च भवत्पक्षे॥ भावान्तराभाववादिनस्ते अनुत्पन्नः प्रागभावो नास्तीति चेन्न, त्वदभिमतेनाप्यन्यतरानैकान्त्यनिर्वाहात्॥ भावत्वे सतीति विशेषयिष्याम इति चेन्न; कथायाम्—अविशेषितस्य हेतोर्विशेषणे हेत्वन्तरापातात्; अस्मान् प्रति व्यर्थविशेषणत्वाच्च; ततश्च पुनस्त्यागे प्रतिज्ञाहानिः। भावरूपाज्ञाने व्यभिचारस्तद-वस्थः। इदं सर्वं हृदि निधायाह—**"भावेष्विति विशेषणे तर्ककुशलताऽऽविष्कृता भवति"** इति। विशेषितोऽप्ययं हेतुर्भवदभिमतयाऽनाद्यविद्यया तत्त्वज्ञानोदयादन्तवत्याऽनेकान्तः॥ मिथ्याभूतायास्तस्याः प्रध्वंसोऽपि मिथ्याभूत इति नानेकान्त इति चेन्न; घटादिप्रध्वंसस्यापि मिथ्यात्वेन, 'यत् उत्तरावधिमत्' इति व्यतिरेकव्याप्तेर्दुर्ग्रहत्वापातात्॥ व्यावहारिकं घटादेरुत्तरावधिमत्त्वमुपजीव्य व्याप्तिग्रह इति चेन्न; अविद्याया अपि तथाविधोत्तरावधिमत्त्वाभ्युपगमेनानैकान्त्यस्यानिस्तारात्॥

अथ पुनः परमार्थोत्तरावधिराहित्यमेव साध्यार्थ इत्यातिष्ठसे, तथाऽपि व्यतिरेकासिद्धिः; यत् परमार्थ-विकारवत् तत् उत्पन्नम्, यथा घट इति भवतोच्चैर्भाषितुमशक्यत्वात्॥ मा भूत् व्यतिरेकः; अविद्याऽपि सपक्ष एवास्तु; हेतुश्च सपक्षैकदेशवर्तिकेवलान्वयी[1] भविष्यतीति चेन्न; तथाऽप्यप्रसिद्धविशेषणत्वापा-तात्। न ह्यप्रमितप्रतियोगिकं व्यतिरेकमभ्युपगच्छामः। न च परमार्थविकारं प्रमितमिच्छसि। न चाप्रमितस्य परमार्थता सम्भवति। क्वचिच्च परमार्थविकाराभ्युपगमेऽपसिद्धान्तः। ततश्च भवद्दृशा विकारश्चेत्, अपरमार्थ इति व्याप्तौ सिद्धायां व्यवच्छेद्याभावात् व्यर्थं विशेषणमिति। तदेतदखिलमभि-सन्धायाह—**"किं भवतः परमार्थभूतोऽप्यस्ति विकारः येनैतद्विशेषणमर्थवद्भवति"** इति।

ननु मा भूत् व्यवच्छेद्यम्, तथाऽप्यनैकान्त्यपरिहारक्षमतयाऽपि सार्थं विशेषणमिति चेत्, हन्तैवं शशविषाणरूपविकाररहितेति किं न साध्यते? तावताऽपि ह्यनैकान्त्यं सुपरिहरम्॥ अप्रसिद्धविशेषण-त्वापातादिति चेत्, तुल्यम्॥ अस्तु तर्हि सिद्धसाधनत्वपरिहारार्थं परमार्थेति विशेषणम्; प्रसङ्गतस्त्वनैकान्त्यमपि परिहरिष्यति; विकारराहित्यमात्रे हि साध्यमाने मिथ्याभूतविकारराहित्यमात्रेण यदि भवान् सिद्धसाधनतां ब्रूयात्, तदाऽस्माभिर्विशेषितव्यमिति चेन्न—अतिप्रसङ्गात्। पर्वतोऽग्निमा-नित्यादिषु सर्वेष्वपि प्रयोगेषु परमार्थाग्निमानित्यादिप्रयोगप्रसङ्गात्। स्वयंप्रकाश(शत्वा?)नुमानेषु च

इष्ट इति मत्वाऽऽह परिणमतीति। धन्वकान्तारः मरु(निर्जल)प्रदेशः। कथायाम् = वादायसरश्चेत्। हेत्वन्तरापातादिति। हेत्वन्तरमिति निग्रहस्थानदूषणापत्तेरित्यर्थः। प्रतिज्ञाहानिरिति च निग्रहस्थाना-न्तरम्। सामान्यत उत्तरावधिराहित्यसाधनेऽपि व्यतिरेकव्याप्तौ, यत् उत्तरावधिमदित्यत्र व्यावहा-रिकमुत्तरावधिमादाय व्याप्तिकथनपक्षं निरस्यति व्यावहारिकमिति। पारमार्थिकोत्तरावधिराहि-त्यमेव साध्यमिति पक्षं दूषयति अथ पुनरिति॥ 1, केवलान्वयी = अन्वयव्याप्तिमात्रवान्॥

भवता, अनुभूतिः परमार्थतः स्वयंप्रकाशेत्यादिप्रयोगो वाच्यः(गः कार्यः!)। अन्यथा हि मिथ्याभूतस्वयंप्रकाशत्वाभ्युपगमेन परः सिद्धसाधनतामुद्घाटयेत्। न च वयमप्यपरमार्थान् कांश्चन विकारानिच्छामः, येन संविदस्तद्योगात् सिद्धसाधनतां भजेम इति बिभेषि। अतः सुष्ठूक्तं भाष्ये विशेषणवैयर्थ्यम्।

उत्तरयोरपि कल्पयोरनैकान्त्यमदर्शयत् **भवदभिमता अविद्या अनुत्पन्नैव विविधविकारास्पदमिति।**

तत्र न तावत् द्वितीयः; अविद्याया एव महदादिनामान्तरव्यपदेशार्हसमस्तविकारयोगित्वस्य भवद्भिरेव स्वीकारात्। घटकपालल्लोष्टाद्यवस्थाविशेषोऽपि ह्यन्ततोऽविद्याया एव। अनुभूतिस्मृत्यादिनामान्तरव्यपदेशार्हावस्थाभेदाः संविद एव प्रत्यक्षमीक्ष्यन्त इति कथं तदभावसाधनम्॥ अनुभूतित्वादयः संविदवस्थाविशेषा मिथ्याभूता इति चेन्न; दत्तोत्तरत्वात्। न हि सत्यः कश्चिदवस्थाविशेषस्ते समस्ति।

अत एव न तृतीयोऽपि। अपसिद्धान्तप्रसङ्गस्त्वधिकः; मिथ्याभूतानामवस्थाविशेषाणां संविदो भवतैव स्वीकारात्। अन्यथा जगद्भ्रम-तन्निवृत्त्यपेक्षा-तदुपायगवेषण-तदनुष्ठान-तदर्थशास्त्रारम्भादेरभावप्रसङ्गात्॥ इष्टप्रसङ्गोऽयमिति चेन्न; व्यावहारिकव्यवस्थाप्रतिष्ठितानां तेषां त्वयैव स्वीकारात्। अन्यथा तिष्ठ सत्य[त्व?]पक्षे, त्यज वा शास्त्रारम्भादिकमिति॥ संविद्विकाराणां मिथ्यात्वमेवात्र साध्यत इति चेन्न; अत्रापि व्यतिरेकभङ्गप्रसङ्गात्। न हि, 'यत् विकारवत्, तत् उत्पन्नं यथा घटः' इत्यत्र सत्यविकारयोगित्वमुत्पत्तिव्याप्तं दृष्टम्, येन तन्निवृत्त्या तन्निवृत्तिः स्यात्॥ लोकदृष्ट्या तथा दर्शनमस्तीति चेन्न; तस्याः संविद्विकारेषु घटादिविकारेषु च पक्षपाताभावेन त्वदुक्तव्याप्तेर्दुर्ग्रहत्वात्। त्वद्दृष्टेस्तूभयविद्वेषशीलतयाऽपि तथाविधनियमग्रहासिद्धेः। केवलान्वयित्वशङ्काऽपि पूर्ववत् दूष्या।

ननु भवतोऽपि ब्रह्मानुत्पन्नं निर्विकारं च। ततस्तदेव समर्थयमानेष्वस्मासु कस्ते कोप इति चेन्न; अस्मत्सिद्धान्तापरिज्ञानात्। न हि वयं लोकसिद्धाम् उदयास्तमयादिविकारशतशालिनीमहमर्थधर्मभूतां संविदं परं ब्रह्मेति परिभाषामहे; न च तामेव सकलविषयाश्रयशून्यावस्थाम्; अपितु समस्तचिदचिद्विशिष्टतया स्वविशेषणभूतचिदचित्प्रतिष्ठितक्लेशादि-जन्मादिविकारजातं स्वरूपतोऽस्पृष्टविकारक्लेशं सङ्कोचविकासवैदेशिकसार्वज्ञ्यमनन्तमङ्गलगुणमीश्वरतत्त्वम्। यदि तस्य निर्विकारत्वं साधयसि, कामं साध्यताम्। तत्र प्रमाणमिदमन्यद्वेति निपुणं विभावय। न चेश्वरस्वरूपस्यापि समस्तावस्थाशून्यत्वं साधयितुं शक्यम्; कादाचित्कतत्तन्मूर्तद्रव्यसंयोगविभागाद्यवस्थाविशेषाणां वियदादिष्विव विश्वव्यापिनि ईश्वरेऽपि दुर्वारत्वात्। नित्यासङ्कुचितप्रकाशात्मनि तज्ज्ञानेऽपि तत्सङ्कल्पाद्यवस्थाविशेषाणामनन्तानामाम्नातत्वात्। अकर्मनिबन्धनतया च तेषामपुरुषार्थत्वप्रसङ्गाभावात्। बीजाङ्कुरवत् अवस्थाप्रवाहानादित्वेन अहेतुकत्वादिचोद्यानवतारात्। आगमिके चास्मिन्नर्थे हैतुकसंक्षोभस्याशक्यत्वादिति॥

॥ इति शतदूषण्यां संविन्निर्विकारत्वानुमानभङ्गवादः द्वाविंशः॥ २२॥

त्रेधा विकल्पे उत्तरावधिराहित्यमिति प्रथमकल्प एवं दूषितः। अथ कल्पद्वयदूषणमपि भाष्यारूढमित्याह उत्तरयोरपीति। द्वितीयं दूषयति तत्र न तावत् द्वितीय इति। तत्र = उत्तरयोर्मध्ये ॥२२॥

—o—o—

॥ अथ सविन्नानात्वनिषेधकानुमानभङ्गवादः त्रयोविंशः ॥ २३ ॥

प्रतिपुरुषमनेकाः प्रत्ययस्य विचित्राः शुभगतिषु धियो यश्चोदयत्यञ्जसा नः ।
अखिलचिदचिदन्तर्यामि तत् विष्णुसञ्ज्ञं सवितुरहमुपासे तस्य देवस्य भर्गः ॥

यदाहु —अनुभूतिर्न नाना, अजत्वात्, यन्नाना, तज्जायते, यथा घट । दृश्यमानस्तु संविद्भेदो विषयाश्रयादिभेदोपाधिकत्वान्न स्वाभाविक, घटाकाश तरङ्गच द्र पराभिमतसमवायादिभेदवत् । अन्यथा कल्पनागौरवप्रसङ्गादिति—

तदसारम् । किमत्र (1) यत कुतश्चिदपि भेदो निषिध्यते, (2) उत सविज्जातीयमात्रात्, (3) अथ सवित्स्वरूपात्, (4) उत सविदन्तरात्, (5) अथवा सजातीय(सवित्सजातीय)राहित्य साध्यत इति ।

न प्रथम, प्रत्यक्षविरोधात् । देहात्मविवेकानुपपत्तिप्रसङ्गात्, अपसिद्धान्ताच्च । "युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोस्तम प्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ" इति हि व कूटस्थोपदेश ॥ अपरमार्थोऽपि भेदस्तत्र निर्दिश्यत इति चेत्—साधु तत्त्वोपदेश समारम्भ । परमार्थत स्तयोरैक्य(रभेद)प्रसङ्गश्च । अत्राप्यपरमार्थभेदनिषेधे स एव दोष । परमार्थभेदानुमितिप्रसङ्गो वा । परमार्थभेदनिषेधे तु व्यतिरेकव्याप्तिभङ्ग । 'यत् परमार्थभेदवत् तत् उत्पन्नम्, यथा घट' इति हि सा स्यात् । न च घटादौ परमार्थभेदस्त्वयाऽभ्युपगम्यते । तदाह—"जन्मप्रतिबद्धः **परमार्थविभागः** **किं क्वचित् दृष्टस्त्वया** इति । अविद्यायाश्चानुत्पन्नतयाऽभ्युपेताया सविदपेक्षया परमार्थभेदाभ्युपगमे

---

(२३) अनुभूतेरनानात्वमिति पक्षे सावित्रीविरोधोऽपीत्यावेदक मङ्गलमारचयति प्रतिपुरुषमिति । गायत्र्यामेकस्यैव तच्छब्दस्य श्रवणात् तस्यैव यच्छब्दप्रतिसम्बन्धित्वमित्युक्तौ अर्थेऽनुपपत्त्यभावेऽपि तत्र स्वरसम् । तथासति, 'धियो यत्र प्रचोदयात्' इत्येव स्यात्, तत्र विशिष्य पुलिङ्गनिर्देशो गमकाभावात् । 'यो देव सविता तस्य यद्भर्गस्तद्वरेण्यम्' इति व्याख्यानस्मृतिवचनविरोधाच्च । अत तस्य देवस्येति देवशब्दविशेषणतयाऽपि तच्छब्द पूरित । कोऽसौ देव कि सूर्यरूपजीव एव, उत परमात्मेति चेत्—आद्यपक्षेऽपि न दोष । तस्य स्वयमुदयेन स्वप्रभाप्रसरणेन सर्वान् सुजान् प्रबोध्य धर्मादिरूपशुभोपायविषयाणा धियामुत्पादकत्वात् । तदन्तर्वर्तमानस्य च धाम्न तदिति पदेन ग्रहणसम्भवात् । वस्तुत सविता जगत्कारणश्रीपतिरेव । तदिति च श्रुतिप्रसिद्धिप्रदर्शकम् । तद् विवृणोति अखिलचिदचिदन्तर्यामीति । यद्वा अखिलेत्यादि वरेण्यशब्दविवक्षितम् । तदिति परमपदस्थ वासुदेवाख्य ज्योतिर्गृहीत्वा तदभेद सूर्यमण्डलान्तर्वर्तिन उच्यते । तदैक्यञ्च, 'स यश्चाय पुरुषे यश्चासावादित्ये स एक' इति सर्वचेतनान्तर्यामिणि । तदुक्तम् अखिलेत्यादिपदेन । विग्रहभेदेऽप्यैक्य परवासुदेवरूपैकदेशत्वात् एकपरमात्मासाधारणत्वेन सर्वविग्रहैक्यवाचोयुक्ति । विग्रहभेदेऽप्यैक्य परवासुदेवरूपैकदेशत्वात् सर्वेषामवताररूपाणामिति वा । तदिति सूर्यमण्डलप्रसिद्धमित्यर्थक वा । एवञ्च विष्णुसञ्ज्ञमित्यस्य विष्ण्वाख्यविग्रहरूपमित्यर्थ । भग =तेज सर्वपाप्मप्रदाहक विग्रहाख्य रूप धर्मादिधीप्रेरकस्य सवितु =सर्वजगत्कारणस्य सबन्धि उपासे इति । भर्गो धीमहीति चरणौ प्रपद्ये इतिवत् । 'सवितुरिति विग्रहविशिष्ट गृहीत्वा तदन्तर्वर्तिपरमात्मस्वरूपमात्र भर्ग इति गृह्यते । परमात्मस्वरूपध्यानस्य मोक्षहेतुत्वात् । सावित्र्या मोक्षमन्त्रत्वस्य बृहदारण्यकायुक्तत्वात्' इत्यप्युच्येत ॥ औपाधिकत्वोक्तौ असारमिति । प्रतीयमानस्य नानात्वस्य, यत्र प्रतीयते तत्रैवोक्तौ लाघवात् ।

पक्षविपक्षमात्रवृत्तितया विरुद्धो हेतुः । अपरमार्थभेदाभ्युपगमे तु जडाजडतादात्म्यातिदेशः । तदाह—
"अविद्याया आत्मनः परमार्थतो विभागाभावे वस्तुतोऽविद्यैव स्यादात्मा" इति ।

न द्वितीयः ; संविदः संविद्विजातीयत्वानभ्युपगमेन सिद्धसाधनात् । न हि संविदेव [1]भवति(न्ती!) संविज्जातीयमात्राद्भिद्यत इति कश्चिदिच्छति । तथेच्छन्तमपि प्रति नासौ हेतुः, अविद्यायां संविद्विजातीयायां तद्वृत्ते । सा ह्यनुत्पन्ना संवित्त्वात् सर्वस्मादेव [हि] भिन्ना त्वयेष्यते । तद्भेदानभ्युपगमे तन्मिथ्यात्वाभ्युपगमे च दत्तमुत्तरम् ।

न तृतीयः ; सिद्धसाधनत्वादेव ।नापि चतुर्थः ; संविदन्तरसिद्धौ तदवधिकभेदस्यापि सिद्धेः तन्निषेधायोगात् । तदसिद्धौ कथं तन्निरूपितभेदनिषेधः ॥ उपाधिवशात् संविदन्तरत्वेन प्रतीयमानं स्वरूपमेव संविदन्तरशब्देनानूद्य तदवधिकभेदो निषिध्यते, चन्द्रस्तरङ्गचन्द्रान्न भिद्यत इतिवदिति चेत्-तथाऽपि हेतोर्विरोधः, संविदन्तराद्भिन्नायामविद्यायां तद्वृत्तेः । न हि सा संविदन्तरभेदरहिता, प्रागुक्तदोषात् । यश्च प्रवाहानादिमविद्यामिच्छति, तस्यापि प्रागभावे संविदन्तराद्भिन्ने हेतुवृत्तेर्विरोध एव । यद्यप्यभावमपि[2] नेच्छेत्, तथाऽपि घटादिषु संविदन्तरभेदाभावात् सपक्षभूतेषु सर्वेषु हेतोरवृत्तेः असाधारणता ॥ अपरमार्थः संविदन्तराद्भेदस्तत्रास्तीति न सपक्षतेति चेत् ; तर्हि संविदोऽपि संविदन्तराद् अपरमार्थभेदयोगान्न तत्र तद्राहित्यं साधयितुं शक्यम् ॥ अपारमार्थ्यमेव तस्यात्र साध्यत इति चेत्—तथाऽपि घटादिष्वपि [3]संविदन्तरभेदापारमार्थ्यसिद्धेः सपक्षत्वमपरिहार्यम् ॥ संविदः संविदन्तराद्भेदमात्रं मिथ्या, घटादेस्तु स्वरूपमपीति विशेष इति चेत्, किमतः ? स्वरूपस्य मिथ्यात्वे सत्यत्वेऽपि संविदन्तर प्रतियोगिकमिथ्याभेदयोगित्वस्य साधारणत्वात् । एतेन अनुभूतित्वादिति हेतुनाऽप्यस्य साध्यस्य दुःसाधत्वं दर्शितम् । तरङ्गचन्द्रदृष्टान्तोऽपि विषमः ; तरङ्गचन्द्रस्य मिथ्याभूतस्य सत्यचन्द्रतादात्म्यायोगात् । यदि चन्द्रव्यतिरिक्तस्तरङ्गचन्द्रो नास्तीति निर्दिश्येत, तर्ह्यत्रापि संविदन्तरं मिथ्येत्येवोक्तं स्यात् । तथा विषयाश्रयभेदभिन्नानन्तसंविदुपलम्भे च कस्याः सत्यत्वं कासां तु तरङ्गचन्द्रवत् मिथ्यात्वमिति विशेषकाभावादनियमेन सर्वसंविन्मिथ्यात्वं सर्वसंवित्सत्यत्वं वा प्रसजेत् ॥ सामान्यतः संवित्त्वे कुतश्चित् सिद्धे तद्व्यतिरिक्ताः संविदो निषिध्यन्त इति चेत्—क एवमाह, संवित्त्वव्यतिरिक्ताः संविद इति ; अपितु संविद एव संविदः । न च संवित्त्वं सामान्यतः सिध्यदेकमिति सिध्यति ; येन तद्व्यतिरिक्तसंविन्मिथ्यात्वं साध्येत । एकतया सिद्धौ च [4]किमत्र पुनस्साध्यम् ?

अत एव न पञ्चमः। एक(अनेक ?)याऽनाद्यविद्ययाऽनैकान्त्याच्च । प्रवाहाविद्यापक्षेऽपि सजातीयवति

नानोपाधिशंकया च गौरवादिति भावः । 1. भवति इति पाठे, 'भिद्यते च' इति चकारो युक्तः । अन्यथा 'भवन्ती' इति पाठः स्यात् । 2. अभावम्=अभावपदार्थम् । 3. संविदन्तरभेदेति । संविदन्तरप्रतियोगिकपरमार्थभेदेत्यर्थः । 4. किमत्रेति । संविद एकतायां संविदन्तरसिद्ध्यसिद्धिभ्यां व्याघातश्च । अत एव=व्याघातादिसत्त्वादेव । भेदाभावस्य साध्यत्वं पक्षचतुष्टये ; अत्र सामान्यतः सजातीयराहित्यं साध्यम् । संवित्सजातीयेत्यशुद्धम् । तत्रैकैवाविद्येति पक्षे दोषाभावात् अनेकयेति शोधनीयम् । प्रवाहेति । अतः नानाविद्यापक्षे प्रवाहस्वीकारात् अविद्यायां हेतुर्नास्तीत्युक्तावपि दुष्टै-

अविद्याप्रागभावे त्वदभिमतेऽनुत्पन्नत्वहेतोर्वृत्तेर्विरोधश्च ॥ तस्यापि सजातीयवत्त्व मिथ्येति चेत्, तर्हि घटादेरपि सजातीयवत्त्व मिथ्येति यन्नाना तत् उत्पन्नमिति व्याप्तिप्रदर्शनासिद्धि ॥ व्यावहारिक घटादे सजातीयवत्त्वमुपजीव्य व्याप्तिप्रदर्शनमिति चेत्, प्रागभावस्यापि व्यावहारिकसजातीयवत्त्वात् तद्वर्तिनो हेतोर्विरोध एव । न चाभावस्य जातिर्नास्तीति सजातीयाभाव, समानोपाध्याकान्तत्वविशेषणाविशेषात् । अन्यथा सविदोऽपि जातिमनभ्युपगच्छत सिद्धसाधनत्वप्रसङ्गात् । न च घटादिभेदस्य व्यावहारिकत्वमिति स्थितमन्यत्र (18) । तदेतत् सर्वमभिप्रेत्याह, **अबाधितप्रतीतिसिद्धदृश्यभेदसमर्थनेन दर्शन भेदोऽपि समर्थित एव, छेद्यभेदात् छेदनभेदवत् इति ।**

ननु दृश्यभेदेऽपि दर्शनमेकमेवोपलभ्यते, यथा घटपटाविमाविति । छेद्यभेदेऽपि छेदकव्यापार एक एव दृश्यते, यथा एकप्रहारमेद्येष्वनेकेषु काण्डेषु । अत कर्मभेदे क्रियाभेद इति न व्याप्ति, न च दृश्यभेदसमर्थनन्यायेन दर्शनभेदसिद्धिरिति विवक्षा, **छेद्यभेदात् छेदनभेदव**दित्युदाहरणस्यानाकाङ्क्षितत्वप्रसङ्गात् । न च छेद्यभेदसमर्थनन्यायेन छेदनभेद समर्थ्यते, यदर्थमप्युदाह्रियेत । अत किमर्थं भाष्यमिति ॥ उच्यते—**दृश्यभेद** इति न दृश्याना स्वरूपभेदमात्र विवक्षितम्, अपितु कर्मकारकत्वविशेषणभेद । अनेकेषामप्येकसामग्रीविशेषमध्यपतिताना घटादीनामेक कर्मत्वम् । एव कारकान्तरेष्वप्यनेकेषामेक तत्तत्कारकत्व दृश्यते । यथा दर्शपूर्णमासयो करणत्वमेकमेव । तथाऽत्राप्यनेकेषामेक कर्मत्वमिति न विरोध । एव छेद्यभेदेऽपि (दोऽपि?) द्रष्टव्य । ततश्चायमर्थ —यदि सर्वासा सविदामैक्य स्यात्, एकस्या घटादिप्रतिनियतविषयाया सविदि सविदन्तरविषयाणामपि प्रकाशप्रसङ्ग । न च तथोपलभ्यते, दृष्टादृष्टव्यवस्थाप्रदर्शनात् । अतोऽवगम्यते, मिथोऽनाघ्रातविषया सविद स्वरूपतो भिन्ना इति । तत्रेद निदर्श्यते-यथा छेदनक्रिया परस्परास्पृष्टविषया परस्पर विभिद्यन्ते, तद्वदिति । एतेन दृश्यमानस्य सविद्भेदस्य विषयादिभेदोपाधिकत्व विषयभेदमिथ्यात्वेन सविद्भेदस्य मिथ्यात्वसमर्थन च निरस्तम् । दृश्यमानत्वादेव च कल्पनागौरवप्रसङ्गोऽपि परिहृत । दर्शनस्य च बाधकाभावादेव प्रमात्व सिद्धम् ।

ननु प्रत्यगात्मनिष्ठ धर्मभूतज्ञान नित्यमिति य इच्छति, तस्य कथ सविद्भेदस्य विषयभेदोपाधिकत्वापह्नव ॥ उच्यते—नित्याऽपि सवित् तत्तत्कर्मानुरूप तेषुतेषु विषयेषु सकोच विकास च भजते । ततश्च कर्मानुरूपतत्तद्विषयीकरणविकारविशेषापेक्षया स्वरूपत एव क्रियाभेद प्रतिनियतविषयता

चेति भाव । तदाऽपि अविद्याप्रागभावानामनेकत्वात् तैरनैकान्त्यमित्यर्थ । समर्थनन्यायेनेति । यथा दृश्य मिथो भिन्नमिति पूर्वं स्थापितम्, तथा दर्शनमपि मिथो भिन्नमवधारयेत्यर्थविवक्षायामित्यर्थ । यदर्थमपीति । छेदनभेदस्य न च्छेद्यभेदो हेतु । किंतु छेद्य विभिन्नमिति यथोच्यते, तथा छेदनमपि विभिन्नमित्यप्युच्यत एव, तद्वद् दृश्य भिन्नमितीव दर्शन भिन्नमित्यप्युच्यतामित्युपपादनार्थमप्युदाह्रियेत, यदि छेद्यभेदकन्यायस्य छेदनभेदकत्व भवेदिति भाव । व्यवस्थाप्रदर्शनादिति । तथाच दृश्यभेदसमर्थनेनेत्यस्य एकदृश्यविषयकदर्शनविषयत्वाभावस्यान्यत्र समर्थनेनेत्यर्थ इति भाव । गन्धघटादिदर्शने रूपपटादेरविषयत्वादेवम् । शेष परमार्थभूषणादौ द्रष्टव्यम् ॥ २३ ॥

च युज्यते । तव तु न तथा, नित्यनिर्विकारस्वप्रकाशमात्रत्वाभ्युपगमात् संविद । मायातिरोधान-तद धीनविचित्रविषयत्वादिकं तु न सम्भवतीत्यन्यत्र (85) द्रष्टव्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां संविन्नानात्वनिषेधकानुमानभङ्गवाद त्रयोविंशः ॥ २३ ॥

—o—o—

॥ अथ निर्विशेषत्वानुमानभङ्गवादः चतुर्विंशः ॥ २४ ॥

विभूतिगुणवर्गेण विशिष्टं यमधीमहे । अप्रतर्क्यविशेषाय तस्मै भगवते नमः ॥

यदाहु —अनुभूतिर्निर्विशेषा, अनुभूतित्वात्, यत् सविशेषम्, न तत् अनुभूति, यथा घट । अनुभूते सविशेषत्वे घटवत् अननुभूतित्वप्रसङ्ग —इति । अत्र तावत् प्रतिज्ञाया निर्विशेषपदमनुभूति पदप्रतिपन्नादधिकार्थबोधकम्, न वा ? पूर्वत्र तेनैव अनुभूतिरितिवत् (अनुभूतिरनुभूतिरितिवत् ?) अनधिकार्थत्वेन पुनरुक्तिनिग्रहापत्ति ॥ समस्तविशेषभाव एव तेन प्रतिपाद्यत इति चेन्न, उक्तोत्तर त्वात् । तथा हि—स किमनुभूतिस्वरूपमेव, ततोऽतिरिक्तं वा किंचित् ? पूर्वत्र पुनरुक्ति, सिद्धसाधनता च । न हि सवित्पर्यायशतपाठेऽपि न काचित् क्षति । उत्तरत्र विशेषवत्त्वमवर्जनीयम् ॥ समस्त विशेषाभावो न ब्रह्मणो रूपादिवत् धर्म इति चेत्, रूपादिवत् धर्मत्वं नास्तीति वदता किं गुणत्वादि रूपेण धर्मत्वं प्रतिक्षिप्तम्, उत यथाकथञ्चिद्विशेषणत्वमपि । आद्ये, गुणत्वादिरूपेण विशेषकत्वाभावेऽपि प्रकारान्तरेण विशेषकत्वात् सविशेषत्वं तावत् अवर्जनीयम् । तथा च सति गुणादिरूपे विरूपे क प्रद्वेष ? द्वितीये पक्षीकृताया एवानुभूते साध्या(ध्यधर्मा)नन्वयस्य त्वयैवोक्तत्वादनुमानवृत्तान्तानभिज्ञत्वम्, अनन्वितनिग्रहस्थानञ्च ॥ प्रमाणबलादयमेको विशेष स्वीक्रियत इति चेत्, प्रमाणबलादिति किमिदमेवानुमानं प्रमाणम्, उतान्यत् श्रुत्यादिकम् ? न पूर्वं, असिद्धे । कथं तस्यैव प्रमाणत्वे विमतमनं प्रति तदेव प्रमाणमुपस्थापयसि ? नोत्तर, श्रुत्यादेर्निर्विशेषप्रतिपादकत्वस्य दूषयिष्यमाणत्वात् । यदि च अभावरूपमेकं विशेषमभ्युपगच्छसि, तदा भावरूपेष्वन्येषु विशेषेषु किं भावरूपत्वादेवामर्ष, उत प्रमाणाभावात् ? नाद्य, अभावरूपे विशेषे कस्यचिदमर्षप्रसङ्गात् । न द्वितीय, नित्यत्वस्वयप्रकाशत्वादे त्वयैव प्रमाणैरुपपादनात्वात् ॥ व्यावहारिकप्रमाणोपस्थापितत्वान्नित्यत्वादीनां मिथ्यात्वमिति चेन्न, निर्विशेषत्वस्यापि व्यावहारिकप्रमाणोपस्थापितत्वेन मिथ्यात्वप्रसङ्गात् ॥ अस्त्वेवम्, किं नश्छिन्नमिति चेत्, [न,?] नित्यत्वनिर्विशेषत्वादेर्मिथ्यात्वेन सौगत-वैशेषिकाद्यभिमतानित्यत्व-सविशेषत्वादेरवर्जनीय त्वात् । ननु निर्विशेषमिति प्रतिज्ञायां विशेषान्तरं निर्विशेषत्वं च विशेषत्वलक्षणसामान्योपाधिना युगपदेव प्रतिक्षिप्यते, तन परं च न किंचिन् वक्तव्यमस्तीति चेत्—तत्साध्य(तत्र साध्य ?)धर्मानन्वयलक्षणो दोष प्रागेवोक्त । किंच विशेषान्तरशब्देन किं सामान्येन सविशेषत्वमेव विवक्षितम्, उत रूपरसादय कतिचन विशेषा ? पूर्वत्र निर्विशेषत्वमपि नास्ति सविशेषत्वमपि नास्तीति व्याहतवर्णना, "परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थिति" इति न्यायात् । उत्तरत्र रूपरसादिविशेष निर्विशेषत्वादिक

(२४) निर्विशेषशब्दस्य सम्भवदर्थान्तरमाह अप्रतर्क्येति । प्रतर्क्यविशेषरहितेत्यर्थ ।

चापोह्य शास्त्रसिद्धैः सर्वज्ञत्वादिभिः सविशेषत्वप्रसङ्गः ।

किञ्चेयं प्रतिज्ञा त्वदभिमतहेतुरूपधर्मप्रतिक्षेपिका, न वा? आद्ये हेत्वभावे साध्याभाव, प्रतिज्ञाहेतुविरोधश्च । द्वितीये, तेनैव विशेषणतयाऽभ्युपगतेन सविशेषत्वम् । हेत्वादिधर्मान्वयस्य प्रमाणसिद्धत्वाभ्युपगमेन तन्निषेधे कालात्ययापदेशप्रसङ्गश्च ॥ यदि च व्यावहारिकहेतुधर्मान्वयेन साध्यसिद्धिरिति मन्यसे, तदा बाष्पधूमभ्रमानुमितदहनवत् स्वप्नलब्धद्रविणनिर्मितभूषणवच्च साध्यव्याप्ति(स्यापि?)व्यावहारिकत्वस्य त्वयैवानुमन्तव्यत्वान्न किंचिदस्माकं दूषणीयमस्ति ॥ याहच्छिकसंवादिलिङ्गविभ्रमवत् अभिमतसिद्धिरिति चेत्, किमियं सिद्धिर्निर्णयात्मिका, उत सन्देहात्मिका? न पूर्वं, याहच्छिकसंवादीत्यनेनैव विसंवादशिरसोऽपि समावितत्वेन निर्णयासिद्धेः । नोत्तर, सन्दिग्धनिर्णयार्थे न्यायं प्रवर्तयितुमिच्छन् पुनरपि तेनैव न्यायेन सन्देहस्यैव स्थिरीकरणात् । असत्यात्सत्यसिद्धिभङ्गस्तु स्वस्थाने (३०) द्रष्टव्य । अतो न कथंचिदपि सर्वविशेषशून्यत्वं प्रतिज्ञातुं शक्यते । घटस्य च परमार्थतः सविशेषत्वानभ्युपगमात् [1]दृष्टान्तः साध्याव्यावृत्तः । अथ मिथ्याभूतविशेषयोगात् तत्र सविशेषत्वमिच्छसि, तदाऽनुभूतेरपि तदाविधविशेषाभ्युपगमान्न तत्प्रतिक्षेपः शक्यः । परमार्थविशेषशून्येति साध्यार्थे तु व्यतिरेकदृष्टान्तासिद्धिरुक्ता । यस्तु-अनुभूतिर्दृश्यधर्मरहितेति साध्यं प्रयुङ्क्ते, तस्य साध्यविशेषणवैयर्थ्याच्च निग्रहः । अदृश्यधर्मानभ्युपगमात् । एवं प्रत्यक्त्वाजडत्वप्रकाशत्वादिहेतवोऽपि निरस्ता वेदितव्याः ॥

ये च धर्मपक्षीकारेण प्रयोगाः —भेदादयो नानुभूतिधर्माः, दृश्यत्वात्, धर्मत्वात्, रूपादिवत्, इत्यादयः, तत्र तावत् स्वाभ्युपगतनित्यत्वादीनामपि पक्षीकारेऽपसिद्धान्तः । तद्बहिष्कारे तैरेवानैकान्त्यम् ॥ तेषां मिथ्यात्वेनाभ्युपगमात् नापसिद्धान्तानैकान्ताविति चेन्न, तथा सति तत्प्रतिक्षेपकान् प्रति तत्समर्थनप्रयासनैरर्थक्यात् । तेषामनुभूतिस्वरूपमात्रत्वे च तत्स्वरूपमभ्युपगच्छद्भिः सौगतादिभिः सह न विमन्तव्यम् ॥ अनित्यत्वादिकल्पनात् तैर्विवादः, तत्प्रतिक्षेपश्च क्रियत इति चेन्न, अनित्यत्वादिनिषेधस्यापि स्वरूपत्वे स्वरूपातिरिक्तस्य सत्यत्वे मिथ्यात्वे च सिद्धसाधनत्व-व्याघातादिभिर्दत्तोत्तरत्वात् । किञ्चानुभूतिशब्देन लोकसिद्धसंविद्विवक्षायां विषयाश्रयस्वगतविशेषाणामनन्तानां प्रत्यक्षादिसिद्धत्वस्थापनात् कालात्ययापदेशः । श्रुतिसिद्धब्रह्मस्वरूपपक्षीकारे तु श्रुत्यैव तद्गतानन्तविशेषविषयया बाधश्चापरिहार्य इति । तदेतत् सर्वमपि सगृहीतं भाष्ये, "यदपि--नास्या दृशेर्दृशि[स्व]रूपाया दृश्यः कश्चिदपि धर्मोऽस्ति ; दृश्यत्वादेव तेषां न दृशिधर्मत्वमिति च---तदपि स्वाभ्युपगतैः प्रमाणसिद्धैः नित्यत्व-स्वयंप्रकाशत्वादिधर्मैरुभयमनैकान्तिकम्" इत्यादिना । तत्र स्वाभ्युपगतैरित्यपसिद्धान्तादेः संग्रहः । प्रमाणसिद्धैरिति तु बाधादेः । अनैकान्तिकशब्दः स्वसाध्यसम्बन्धनियमनिषेधार्थः । तेन यथासंभवं बाधादेरपि संग्रह इति ।

याहच्छिकेति । बाष्पं धूमत्वेन गृह्णता केनचित्, तेनाग्न्यनुमानेन तत्र स्थलं प्राप्तेन यदृच्छयाऽग्निदर्शने हि पूर्वानुमितिरबाधितार्थिकैव भवति, हेतोर्दुष्टत्वेऽपीत्यर्थः ॥ 1. दृष्टान्तः = व्यतिरेकदृष्टान्तः । विशेषणवैयर्थ्यादिति । धर्मे दृश्यत्वविशेषणं व्यर्थमित्यर्थः ॥ २४ ॥

प्रतिप्रयोगाश्च—'अनुभूतिः सविशेषा, भासमानत्वात्, घटादिवत्; नित्यत्वादयोऽनुभूतिधर्माः, अभ्युपगतानुभूतिस्वरूपं प्रति तद्धर्मतया प्रमाणतः साध्यमानत्वात्। यत्र यत् प्रमाणतः साध्यते, स तद्धर्मः, यथा सम्प्रतिपन्नः' इत्यादयः। न चात्र विपक्षे बाधकाभावः शङ्क्यः; प्रागुक्तनिर्विशेषप्रतिज्ञानुपपत्त्यादेरेव बाधकत्वात्। अन्ततो निर्विशेषानुमानस्यैव विपक्षे बाधकरहितत्वाच्च। न च दृष्टान्तासिद्धिः, त्वयैव घटादेर्व्यतिरेकदृष्टान्ततयोदाहरणात्। बाधादेरपि प्रसङ्गाभावेन प्राबल्यमसदुक्तानामिति॥

॥ इति शतदूषण्यां निर्विशेषत्वानुमानभङ्गवादः चतुर्विंशः॥ २४॥

—०—०—

॥ अथ संविदात्मत्वभङ्गवादः पञ्चविंशः॥ २५॥

अन्योन्यव्यतिरिक्तयोरविजहद्धर्मत्वधर्मित्वयो-
र्व्यापारे गृहमेधिनोरिव ययोः साहित्यमाम्नायते।
सा संवित् सकलार्थसाधकवपुस्तत्सिद्धभोगः प्रभुः
श्रीमानस्तु स (श्रीमान् स्तां स च?) मे समस्तदुरितोत्ताराय नारायणः॥

यदुच्यते—संवित् आत्मा अजडत्वात्, यत् उक्तसाध्यं न भवति, तत् उक्तसाधनमपि न भवति, यथा घटः इति—तदसत्; स्वस्मै भासमानत्वरूपस्याजडत्वस्य हेतोरसिद्धेः। अव्यभिचरितप्रकाशसत्ताकत्वस्य सुखादिभिर्व्यभिचारात्। तेषामपि संविद्व्यतिरेकस्यानात्मत्वस्य च सौगतसुहृदा त्वयाऽप्यपरित्यागात्। सजातीयनैरपेक्ष्यादेरपि दीपादिभिर्घटादिभिरपि वा व्यभिचारात्। सर्वथा सजातीयनिरपेक्षप्रकाशत्वस्य पक्षेऽप्यसिद्धेः। सा खल्वात्मसम्बन्धसापेक्षप्रकाशा। अन्यथा स्वाश्रयव्यतिरिक्तेभ्योऽपि तत्प्रकाशप्रसङ्गात्। अत एवात्मनिरपेक्षत्वमप्यसिद्धम्; संविदन्तरनिरपेक्षप्रकाशत्वस्य स्वस्मै परस्मै वेति विकल्पे पूर्वस्यासिद्धेः, उत्तरस्य विरुद्धत्वात्। अन्यस्मा एव भासमानत्वनियमात् घटादिवत् अनात्मत्वसिद्धेश्च। अन्यथा घटादेरपि भासमानत्वमात्रेणात्मत्वप्रसङ्गस्यावारणात्[1]। अतो ज्ञानत्वमेव हेतुः परिशिष्यते।

---

(२५) "उभयाभ्युपेता संविदेवाऽऽत्मेत्युपलब्धिपराहतम्", "यच्चोक्तम् अजडत्वात् संविदेवाऽऽत्मेति—तत्रेदं प्रष्टव्यम्" इत्यादि भाष्यं व्याख्यास्यत्र वादे। आम्नायते इति। 'व्यतिरेको गन्धवत् तथा च दर्शयति', 'तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्' इत्यादिसूत्रैः प्रतिपाद्यत इत्यर्थः। आम्नायत इत्यनुक्त्वा आम्नायत इति प्रयोगः गृहमेधिनोर्यागादिव्यापारे साहित्यस्य, 'यजेत स्वर्गकामः' इति श्रुत्या स्पष्टमबोधनात् जैमिनिसूत्रेणैव तन्निष्कर्षात्। प्रकृतेऽपि श्रुत्यर्थे विवादे सूत्रमेव शरणमिति च भावः। संविदो गृहिणीतुल्यत्वादेव धीः विष्णुसंविदित्युच्यते। साधकवपुरिति। सकलार्थग्राहित्वरूपाकारविशिष्टेत्यर्थः। धर्मिभूते ज्ञाने विषयग्राहित्वं नेति वैलक्षण्यप्रदर्शनायेदम्। तत्सिद्धभोग इति, साक्षात्कारस्यैवानुकूलतया आनन्दत्वात्। गृहिणीपक्षे सकलापेक्षितार्थसाधकत्वं तद्गात्रस्य, तदधीनसुखभोगत्वञ्च गृहिणः। ययोरिति संविदो नारायणस्य च हि ग्रहणम्। तत्र पृथक् पृथक्, तच्छब्दे विभिन्नपदान्वयिन्यपि न दोष इति स्वीकारे साधकवपुरित्यत्र वाक्यसमाप्तिः, उत्तरवाक्ये धर्मिमात्रं कर्तृ। सेत्यस्य तत्रैकेति, स इत्यस्य अन्य इति चार्थः। अन्यथा पुनः, 'श्रीमानस्तु सः' इत्यत्र श्रीमान् स्तां स चेति पाठः स्यात्। ग्रन्थान्तरे, 'श्रीमानस्तु' इति आचार्यैः प्रयुक्तत्वात् तद्वासनया अत्रापि तथा लेखनमापतितमिति। नैरपेक्ष्येति। प्रकाशे इति शेषः। सर्वथेति। यथाकथञ्चिदित्यर्थः। 1. अवारणादिति। अनेन भासमानत्वमात्रस्य हेतुत्वे घटादौ व्यभिचारोऽपि सूचितः।

तच्च प्रकाशरूपत्वम् । तच्च स्वस्मै परस्मै वेति विकल्पेन दूषितमेव । 'न कस्मैचित्' इति पक्षे तु प्रकाशत्वहानि, तथैव सर्वत्र प्रसिद्धे ।

किंचानेन हेतुना संविद आत्मत्वं साधयन्त किमिदमात्मत्वमभिसन्धाय साधयन्ति? (1) किं ज्ञातृत्वादिकम्, (2) उत प्रत्येतु प्रत्येतव्याद्य(द्व्य?)तिरिक्तत्वम्, (3) अथवा स्वस्मै भासमानत्वम्, (4) उताव्यभिचरितप्रकाशसत्ताकत्वम्, (5) यद्वा स्वप्रकाशत्वम्, (6) उत स्वानतिरिक्तत्वम्, (7) यद्वाऽन्यदेव किंचिदिति ।

नाद्य, प्रत्यक्षविरोधात् । ज्ञातृत्वं हि ज्ञानाश्रयत्वम् । तत्र स्वापेक्षया स्वस्यैवाऽऽश्रयत्वं व्याहतम्, आश्रयत्वाश्रयित्वलक्षणविरुद्धधर्माध्यासात् । अत एव स्वाश्रयतादात्म्येन ज्ञातृत्वमपि प्रतिक्षिप्तम् । धर्मधर्मिभेदाभेदपक्षस्तु भवताऽपि नाङ्गीक्रियते । नापि ज्ञानान्तराश्रयत्वं वक्तुं शक्यम्, योग्यानुपलम्भनिरस्तत्वात्, इच्छादेरिच्छान्तराश्रयत्वादिवत् ॥

किंच क्षणिकस्यैव ज्ञानस्य ज्ञातृत्वं साध्यते, उत स्थिरतयाऽभ्युपगतस्य तस्यैव? पूर्वत्र प्रतिसन्धानाद्यनुपपत्ति सौगतादीन् प्रति प्रयुक्ता भवन्तमास्कन्दति । उत्तरत्रापि किं निराश्रयस्य ज्ञानस्य ज्ञातृत्वं साध्यते, उत साश्रयस्य? आद्येऽप्यसदभिमता(तज्ज्ञानात्मका)त्मनो ज्ञातृत्वसाधने सिद्धसाधनत्वम् । निराश्रयज्ञानान्तरपक्षीकारे तु आश्रयासिद्धि । सर्वाभ्युपेतसंविद एव निराश्रयत्वविवक्षाया प्रत्यक्षादि विरोध । द्वितीये, ज्ञातृद्वयोपलब्धिप्रसङ्ग । उत्तरोत्तरज्ञानानामप्युक्तहेतुसम्बन्धाविशेषेण ज्ञातृत्वप्रसङ्गेनानवस्था, व्यभिचारो वा ॥

किंच सत्यज्ञातृत्वसाधनेऽपसिद्धान्त । आरोपितज्ञातृत्वसाधने त्वदुक्तवाक्यानुमानादिभिस्तदारोप स्यास्माभिरभ्युपगमात् सिद्धसाध्यता । प्रतीयमानज्ञातृत्वस्याऽऽरोपितत्वसाधनं त्वनन्तरमेव दूषयिष्याम । एवं ज्ञातृत्वकल्पप्रतिक्षेपेणैव **द्वितीयः** कल्पोऽपि प्रतिक्षिप्त । अवेद्यत्वाभिमतानुभूतेर्वेद्यत्वप्रसङ्गस्त्वधिक ।

नापि तृतीय, प्रत्यक्षविरोधात् । स्वाश्रयायैव हि सा भासमाना दृश्यते । स्वस्मा इति प्रकाश फलित्वं हि ज्ञाप्यते । प्रकाशफलित्वं च प्रकाशाधीनव्यवहारादिमत्त्वम् । न च ज्ञानमात्रस्यैव व्यवहारा दिकर्तृत्वं भवताऽप्यभ्युपगम्यते । फलित्वारोपसाधने तु प्रागेव [1]परिहार ।

नापि चतुर्थ, सिद्धसाधनात् । तावता चाऽऽत्मत्वसिद्धौ सुखदुःखादेरपि प्रसङ्गात् । पञ्चमषष्ठयोरपि सिद्धसाधनतैव । नापि सप्तम, तत् किं परसम्प्रतिपन्नात्मतादात्म्यविधिपर्य वसिनम्, उतानुभूतेर्यथाकथंचिदात्मशब्दप्रतिपाद्यतामात्रनिष्ठमिति? आद्ये व्याघातादिदोषस्तदवस्थ ।

एवं हेतुर्विकल्प्य दूषित तथैव साध्यमपि विकल्प्य दूषयति किञ्चेत्यादिना । प्रत्येतव्यादव्यतिरिक्तेति पठनीयम् । प्रत्येतुरिति षष्ठी । 'प्रत्येतु प्रत्येतव्याद्व्यतिरेक प्रत्यक्त्वम्'' इति प्रत्यक्त्वनिर्वचनमुदयनाचार्यैः कृतम् । तदत्रोच्यते । प्रमातु प्रमेयात् व्यतिरेक इति तदन्तर्गतोक्तिमनुसृत्यान्यथाकल्पितमिव । 'प्रत्येतुरिति पञ्चम्यन्तं प्रत्येतव्यविशेषणम्' इत्युक्त चण्डमारुते । व्यतिरिक्तत्वमित्येव पाठोऽभिमतोऽन्यथा वेति न तत्र विशदम् । उदयनवाक्यस्य च स्वविषयकज्ञानाश्रयत्वमित्यर्थ । 1 परिहार = किंरूपक्षे स्वयंप्रकाशाभावात् धर्मभूतज्ञानमादायैवाऽऽत्मनि प्रत्यक्त्वोपपादनम् ।

द्वितीये तु सिद्धसाधनत्वमेवेति ।

अस्तु तर्ह्यात्मानं पक्षीकृत्य आत्मत्वादेव ज्ञानतादात्म्यसाधनम् ; ततो नोक्तदोषावकाशः इति चेन्न ; धर्मिणोऽपि धर्मतादात्म्यविधेर्याहतत्वात् । तस्य ज्ञानत्वमात्रसाधने तु त्वत्पन्तविदां सिद्धसाधनात् ॥ आत्मशब्दवाच्यस्यैव विषयोल्लेखलक्षणावस्थायोगः कल्पनालाघवात् विधीयते इति चेन्न ; तथाऽपि तथाविधावस्थैव ज्ञानम् , तदाश्रय आत्मेति वैशेषिकादिवत् तस्य ज्ञातृत्वमेव सिध्यति॥ अवस्था-मिथ्यात्वात् वैषम्यमिति चेन्न, बाधाभावादिना तत्सत्यत्वस्य दुरपह्नवत्वात् ॥ तथाऽपि भवदभिमतानन्ता-वस्थनित्यज्ञानातिरिक्त आत्मा न सिध्यतीति चेन्न ; ज्ञातुः तद्धर्मभूतज्ञानस्य च तावता दुरपह्नवत्वात् । ज्ञानं किमेकमेव सत्सामग्रीवशात् विषयोल्लेखाद्यवस्थावत् भवति, उत ज्ञातैव ज्ञानलक्षणानन्तावस्थेति विशये श्रुतिशरणानां पूर्वः पक्षः, लाघवमात्रशरणानामुत्तर इति स्थिते, द्वेधाऽपि भवदभिमतं न सिध्यत्येवेति का पूर्वरूपे वार्ता । उत्तररूपे दुस्तरं श्रुत्यादिकमनुसन्धत्स्वेति । श्रुतिरेवाऽऽत्मनो ज्ञानानतिरिक्तत्वं साधयतीति चेन्न ; परिहृतप्रायत्वात् । तत्र हि—

श्लो— श्रुतिप्रत्यक्षसंसिद्धे ज्ञातृत्वे ज्ञानताश्रुतिः । नेया तद्गुणसारत्वात् स्वप्रकाशतयाऽपि वा ॥

वदन्ति हि, 'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' इत्याद्याः परश्शताः श्रुतयः साक्षाज्ज्ञातृत्वमेव । तदविरोधाय ज्ञानमात्रश्रुतिरपि जडत्वं प्रतिक्षिपति, न तज्ज्ञातृत्वम् , अन्यथा प्रत्यक्षादिभिश्च विरोधात् ।

येनैव शास्त्रेण ज्ञानरूपत्वमात्मनः साध्यते, संविदात्मत्वपक्षे तस्य श्रोताऽपि न सिध्येत् । न हि अनात्मानं प्रति उपदिश्यत इति भवताऽपीष्यते । आत्मा तु संविन्मात्ररूपो ज्ञातृत्वाभावान्न श्रोतुमीष्टे ॥ अहंकारः शृणोतीति चेत् , स किं स्वार्थं परार्थं वा शृणोति ? नाद्यः, स्वनाशपर्यन्तत्वात् ; अहमर्थात्यन्तविलयगर्भो हि भवत्पक्षे मोक्षः । न हि कश्चित् स्वनाशाय मोक्षशास्त्रं शृणोति । अत एव न द्वितीयः, स्वात्यन्तनाशेन परोपकारस्य कस्याप्यनभिमतत्वात् ; अहमर्थस्य चात्मत्वमसम्मतेन सिद्धमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां संविदात्मत्वभङ्गवादः पञ्चविंशः ॥ २५ ॥

—:०—०:—

निषेधः । एवं संवित्पक्षकानुमाने दूषिते स्वविवक्षितं मुखान्तरेण साधयितुं स यतते अस्तु तर्हीति । का पूर्वरूपे वार्तेति। प्रथमपक्षे काऽनुपपत्तिरित्यर्थः। उत्तररूपे = ज्ञातरि आगन्तुकानेकज्ञानवादि-तार्किकपक्षे ॥ श्रुतिरेवेति । 'सत्यं ज्ञानम्', 'विज्ञानघन एव' इत्यादिरिति भावः। श्रुतिप्रत्यक्षसंसिद्धे = श्रुतिभिः प्रत्यक्षप्रमाणेन च प्रागेव निश्चिते । नेयेति पदम् औपचारिकत्वेऽपि तदेव युक्तमिति ज्ञापये। वस्तुतस्तु, यावदात्मभावित्वादित्युक्त्या आकृत्यधिकरणनयेन विशिष्टे शक्तिरेव । शास्त्रेणेत्युपल-क्षणम् । येनानुमानेनाऽऽत्मनि संवित्त्वं साध्यते, यं प्रति च साध्यते, तौ अनुमाता आकर्णयिता च न सिध्यत इति च भाव्यम् । 'स किम्' इत्यादिकं श्रोतृत्वाभ्युपगमेन । ज्ञातृत्वमहंकारे न भवतीति प्रागेवोक्तत्वात् । न द्वितीय इति । स्वात्यन्तेत्यादिकमुपलक्षणम् । परार्थत्वपक्षे परं किम्? नाऽऽत्मान्तरम् ; भवताऽनभ्युपगमात् । नाहंकारान्तरम् , पूर्वोक्तयुक्तेः । जडस्य सर्वस्याजडार्थ-त्वात् जडरूपाहंकारार्थत्वायोगाच्च । नापि संविदर्थम् ; अनाधेयातिशयायास्तस्याः उपकार्यत्वा-संभवात् । अहंकारपदं विहाय अहमर्थपदप्रयोगेऽपि भवन्मतेऽनुपपत्तिरेवेत्याह अहमर्थस्येति ॥२५॥

॥ अथ अहमर्थात्मत्वसमर्थनवादः षड्विंशः ॥ २६ ॥

अहंत्वेदंत्वाभ्यां स्वपरविदिताश्चेतनगणान्
अहङ्कारादीनप्यचिदुपधिभेदान् अनहमः ।
अहन्ता यस्यैका कबलयति वैशिष्ट्यविभवात्
ममास्मिन् विश्राम्यत्वहमिति मतिर्विश्ववपुषि ॥

यदुच्यते—अहमर्थो नात्मा, सुषुप्तिमोक्षयोरननुवर्तमानत्वात् । मोक्षे च तदनुवृत्तौ अज्ञत्वादिप्रसङ्गाच्च । अतश्चैतन्यमात्रमात्मा ।

श्लो-स्त्वानिदमि चैतन्ये निरुपाधिरहंभ्रम । कर्तृत्वादि[दे]स्तु सोपाधि सर्प-लौहित्यवत् क्रमात्॥ इति ।

अत्र ब्रूमः—सुषुप्तौ तावत् अहमर्थाननुवृत्तौ पुनःप्रतिसन्धानानुपपत्तिप्रसङ्ग । न ह्यहमर्थान्तरेणानुभूतमर्थमहमर्थान्तरं सन्धातुमलम्; अतिप्रसङ्गात् ॥ सुषुप्तावपि तदनुवृत्तौ तदानीमपि तत्प्रकाशप्रसङ्ग इति चेन्न; विद्यमानस्य प्रकाशनियमानभ्युपगमात् ॥ तदानीमप्रकाशेऽपि [1]'तदनुवृत्तौ किं प्रमाणमिति चेन्न; पूर्वोत्तरवर्त्यहमर्थप्रतिसन्धानबलादेव मध्येऽपि तत्कल्पनात् । पूर्वोत्तरकालावच्छिन्न[2]मध्यकालकल्पनेन अस्वाप्समिति इदानींतनका ला(इदानीं तत्काला?)नुसन्धानवत् इदानीमतीतकालावच्छिन्नाहमर्थस्यापि[3] प्रकाशोपपत्तेः । मध्ये चाहमर्थाभावे संस्काराधाराभावात् प्रतिसन्धानाभावप्रसङ्गाच्च(ङ्गश्च) ॥ संवित्स्वरूपमविद्यास्वरूपं वा तदाधारो भवत्विति चेन्न; तयोरपि तदानीमनुवृत्तौ प्रमाणाभावात् । न हि ज्ञातारमन्तरेण ज्ञानमज्ञानं वा स्थातुमलम् । अन्यथा घटादिष्वपि तदवस्थितिप्रसङ्गात् ॥ ज्ञानाभावस्तत्रापि विद्यत इतीष्टप्रसङ्ग इति चेन्न; भवदभिमतभावरूपाज्ञानस्य तत्र प्रसज्यमानत्वात्, तस्य च तन्निष्ठत्वेन

---

(२६) "ननु चाहं जानामीत्यस्मत्प्रत्यये" इत्यादिभाष्यग्रन्थविवरणायाहमर्थविषये परोक्तं निरसितुमारभते अहन्त्वेति । एकैकोऽप्यात्मा स्वेन अहमिति, परेण इदमिति च गृह्यते । अनहमः= अहमर्थव्यतिरिक्तान्—अहमिति प्रतीत्यविषयान् यस्याहंता एका कबलयति=यद्विशिष्टमहंत्वं चेतनाचेतनसर्वपदार्थान् स्वसमानाधिकरणतया स्वीकरोतीत्यर्थः । जीवकर्तृके अहं मनुष्यमित्यादौ प्रत्यये स्वविशिष्टे मन्वादिवैशिष्ट्यभानात् स्वात्मकाहमर्थस्य धर्मिण एव सर्वैसामानाधिकरण्यम्; नत्वहन्तायाः । वैशिष्ट्यविभवादिति सामानाधिकरण्यादित्यर्थकम् । विश्ववपुषि=विश्वशरीरके ॥

अनिदमि=इदम्पदार्थभिन्ने चैतन्ये तादात्म्येन अहमिति भ्रमः । रज्जौ सर्पभ्रमवत् । कर्तृत्वादेरहङ्कारनिष्ठस्य चैतन्ये आत्मनि भ्रमस्तु जपालौहित्यस्य स्फटिक इवोपाध्यधीनः । एतद्विभागार्थमेव क्रमादित्युक्तम् । कर्तृत्वादेरित्यत्र अहम्भ्रम इति शब्दात् भ्रम इति विभज्यानुषंगात् कर्तृत्वादिभ्रम इति लभ्यते । व्याख्यानुरोधादेवम् । कर्तृत्वादिरित्येव पाठस्वरसात् सोपाधिरित्यस्य चैतन्ये कर्तृत्वं सोपाधिकम् आरोपितमित्यर्थो भवत्येव । सुषुप्तौ तावदिति । उपरि मुक्तावपीत्यादिना मुक्तिविषये वक्ष्यति । 1. ननु 'अहमर्थाननुवृत्तौ प्रतिसंधानानुपपत्तिप्रसंगः' इत्युक्तिरेव प्रमाणप्रदर्शनरूपा भवति । तत् कथं किं प्रमाणमिति प्रश्न इति चेत्—उच्यते । प्रकाशं विनाऽहमर्थानुवृत्तेरेव पूर्ववाक्ये स्वयुक्ततया तत्रापि प्रतिसंधानानुपपत्तिस्तुल्या । अतोऽनुवृत्तिकल्पनं व्यर्थमित्याशंका । तदानीन्तनप्रकाशाभावेऽपि पश्चात्तनप्रकाशोऽपि प्रतिसंधानायालमिति परिहारः ।

2. अवच्छिन्नेति । परिच्छिन्नेत्यर्थः । 3. अहमर्थस्यापीति । कल्पनसंभवेनेति शेषः ।

त्वयाऽनभ्युपगमात्। न च संवित्स्वरूपस्य संस्काराधारत्वम्; निर्विकारत्वनिर्विशेषत्वविरोधात्। नाप्य विद्यास्वरूपस्य, तथा सति तस्यैव ज्ञातृत्वप्रसङ्गात्। न ह्यन्यगतसंस्कारेणान्यस्य स्मृतिः संभवतीत्युक्तम्॥ उपादानोपादेयभावादुपपद्यत इति चेन्न; क्षणभङ्गनयप्रसङ्गात्। सत्कार्यवादाभ्युपगमेन अविद्यातद्विवर्तयोरेकत्वादुपादानं संस्कारे(उपादानसंस्कारः?) उपादेये कार्यकर इति चेन्न; उपादानोपादेययोः काल्पनिकैक्यस्य सौगतमतेऽपि सत्त्वात्; परमार्थैक्यस्य त्वन्मतेऽप्यभावात्।

किं वा सुषुप्तिकाले संविदविषयोः सद्भावे प्रमाणम्॥ सुप्तोत्थितस्य सुखमहमस्वाप्समिति परामर्श इति चेन्न; तेन सुखस्वापविशिष्टतदानींतनाहमर्थस्यैव विषयीकरणात्। इदानींतनाहमर्थप्रकाशेन [1]तदुपलक्षणमिति चेन्न; इदानींतनसुखसंविद्भ्यां तदानींतनस्वापविशिष्टाहमर्थोपलक्षणं किं न स्यात्? तदानीमहमर्थप्रकाशाभावे कथं तत्परामर्श इति चेत्—कथं तदानीमज्ञानसुखसाक्षिसंवित्प्रकाशाभावे तत्परामर्शः॥ तत्परामर्शादेव तदा(था) तत्प्रकाशोऽपि कल्प्यत इति चेत्, तथाऽहमर्थप्रकाशोऽपि कल्प्यताम्॥ उपलम्भविरुद्धं तत्कल्पनमिति चेत्, कोऽयमुपलम्भः? एतावन्तं कालं न किंचिदहमज्ञासिषमित्येवरूप इति चेत्, तर्हि तत एवाज्ञानसुखसाक्षिसंवित्प्रकाशकल्पनमपि विरुध्येत॥ उपलम्भस्य बहिर्विषयवेदननिषेधरूपत्वात् तत्कल्पनमुपपद्यत इति चेत्, समः समाधिः॥

मामप्यहं न ज्ञातवानित्युपलम्भो विरोधीति चेत्, कस्य विरोधी? किमहमर्थस्य, उत तत्संवेदनस्य, उत वेदनमात्रस्य? न प्रथमः, अतद्रूपत्वादुपलम्भस्य। न हि, 'एतावन्तं कालं नाहममूवम्' इति कश्चित् प्रतिसन्धत्ते, अपि तु विद्यमानमपि मां न ज्ञातवानिति। न द्वितीय, एतावन्तं कालं न ज्ञातवानित्यनेन संविदमपि न ज्ञातवानिति संवित्संवेदनस्यापि निषेधप्रसङ्गात्॥ स्वप्रकाशेन तदा तत्प्रकाशनम्; निषेधस्तु विषयप्रकाशस्येति व्यवस्थेति चेत्, तुल्यमहमर्थेऽपि। अत एव न तृतीयः, स्वपक्षोन्मूलनप्रसङ्गाच्च। 'नाह खल्वयमेवं संप्रत्यात्मानं जानात्ययमहमस्मीति, नो एवेमानि भूतानि, विनाशमेवापीतो भवति' इति सुषुप्तिविषयश्रुत्या तदानीमहमर्थप्रकाशकल्पनं विरुध्यत इति चेत्, तर्हि, 'प्राज्ञेनाऽऽत्मना संपरिष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद नान्तरम्' इति तद्विषयश्रुत्यैव संवित्सुखादिप्रकाशकल्पनमपि विरुध्येत; अविशेषात्॥ तथाऽपि तदानींतनमज्ञानमनुभूतम्, अननुभूतं वा? पूर्वत्र संविदोऽपि प्रकाशसिद्धिः, स्वयंप्रकाशत्वात्; उत्तरत्राज्ञानप्रतिसन्धानानुपपत्तिरिति चेन्न; तदानींतनकालस्येव तदानींतनाज्ञानस्यापि तदानीमेव(इदा

भावरूपाज्ञानस्येति। अस्य ज्ञानप्रागभावतुल्यतया स ज्ञानप्रागभाव एव घटादावस्माभिरापाद्यते; नात्यन्ताभाव इत्यपि ग्राह्यम्। स च तन्मते तत्र नेष्टः। 'उपादानं संस्कारे उपादेये' इत्यपपाठः। उपादानसंस्कारः उपादेये इति पाठ्यम्। उपादेये=उपादानतानिरूपके कार्ये। 1. तदुपलक्षणमिति। तस्याहमर्थस्योपलक्ष्यमाणतेत्यर्थः। साक्षीति। सुखदुःखविषयकस्य साक्षिभूतसंवित्प्रकाशस्याभावे इत्यर्थः। यद्वा संवित्सुखादिप्रकाशेत्युपरितनग्रन्थानुरोधात् सुखस्य दुःखस्य साक्षिसंविदश्च प्रकाशाभावे इत्यर्थः। तत्परामर्शादेवेति। अत्र, "तथापरामर्शात्" इत्यन्वयः; "सुखमहमस्वाप्समिति परामर्शादित्यर्थः" इति चण्डमारुते। अतः तदेत्यत्र तथेति पाठ इति ज्ञायते। वस्तुतः तत्परामर्शादित्यस्यैव तस्मात् सुखमहमित्यादिपरामर्शादित्यर्थसंभवात् तदेति पाठ एव युक्तः। तदा=सुषुप्तौ।

नीमेव ¹) कल्प्यमानत्वेन तद्विषयप्रतिसन्धाना[न]भ्युपगमात् ॥ तथाऽपि प्रातर्गजाभावादिनयेन तदा नीमधिकरणोपलम्भोऽवश्यमावीति चेन्न, इदानीमेव कल्प्यमाने मध्यकालवर्तिनि स्वात्मनि योग्यस्मृत्य भावेन ज्ञानाभावस्यापि कल्पनोपपत्त । तदानीमधिकरणोपलम्भस्यावश्यभावेऽपि अहमर्थस्यैव प्रकाशकल्पना युक्ता । अह न ज्ञातवानिति स एव ह्यज्ञानाश्रयतया प्रतिसन्धीयते(प्रतीयते ¹)। अतो न कथञ्चिदपि सुषुप्तावहमर्थाभावो वक्तुमपि शक्य । अहमेव पूर्वं सुप्त, तथाऽप्यहमर्थस्तदानीं नासीति स्ववचनविरोधाच्च ।

मुक्तावप्यहमर्थानुवृत्ति प्रागेव श्रुतिवशात् दर्शिता । न च मोक्षे अहमर्थानुवृत्तावज्ञत्वप्रसङ्ग, तथा सति संविदनुवृत्तावपि तत्प्रसङ्गात् । यथावस्थितस्वरूपप्रकाशो नाज्ञत्वादिहेतु, अपितु तद्विरुद्ध एवेति चेत्, तुल्यम् । यदि च मोक्षेऽहमर्थो न स्यात्, मोक्षशास्त्रस्याधिकार्यभाव स्यात् । न हि स्ववधाय स्वयमेव बुद्धिपूर्वकारी प्रवर्तते । अहमर्थस्य चात्यन्तविनाशो मोक्षे भवद्भिरिष्यते ॥ संविदात्मन स्वस्य च विवेकाग्रहात् प्रवर्तते इति चेत्, तर्हि स्वविनाशे संविदो विनाशमभिमन्येत । स च स्वविनाश एवेति मन्यमानो न प्रवर्ततैव ॥ स्वात्मावस्थानभ्रमात् प्रवर्तेत इति चेन्न, फलस्वरूपमजानतस्तदर्थित्वा योगेनोपायानधिकारात् । अहमर्थस्थितिमपेक्षमाणस्य च भवन्मते नित्यसंसारप्रसङ्गात् ॥ अहमर्थस्थितिभ्रमेण प्रवृत्तस्याप्यद्वैतज्ञानोदयसामर्थ्यादेवानिच्छतोऽप्यहमर्थविनाश इति चेत्, तथा सति राज्यकामस्य शिरश्छेदवत् अपवर्ग स्यादिति सम्यक् पुरुषार्थपरत्व शास्त्रस्य समर्थित भवति ।

अस्तु तर्ह्याध्यात्मिकादिदु खत्रयाभिघातवशात् तदविनाभूताहमर्थस्यापि विनाशोऽभिमत इति ॥ तदपि मन्दम्, 'तमेव विद्वानमृत इह भवति', 'तमेव विदित्वाऽति मृत्युमेति' इत्यादिभिर्मृत्युतरणहेतुतया श्रुतस्य ब्रह्मवेदनस्य साक्षान्मृत्युहेतुत्वप्रसङ्गात् । 'ब्रह्मैव भवति', 'सर्वं ह पश्य पश्यति' इत्यादिभिर्विरोधप्रसङ्गाच्च ।

अस्तु तर्हि ज्ञप्तिरूप एवात्मा मोक्षशास्त्राधिकारीति चेन्न, तस्य ज्ञातृत्वमन्तृत्वाद्यसम्भवेन श्रवणमननाद्ययोगात्, नित्यमुक्तस्वभावतयाऽपवर्गार्थित्वासम्भवाच्च ॥ ज्ञातृत्वद्दु खित्वाध्यासात् सर्वमुपपद्यत इति चेन्न, तदध्यासप्रलापानामन्यत्र (२७..) उत्सारितत्वात् । एतेन-आत्मनोऽपवर्गार्थिमहमर्थरूपो ज्ञाता प्रवर्तते इति च प्रत्युक्तम्, दृष्टादृष्टरूपप्रयोजनान्तरमन्तरेण परार्थं स्वानर्थस्य परमकारुणिकैरप्यनभ्युप गमात् । तदेतत् प्रियतमोज्जीवनार्थं मुण्डोपहारवदित्यायातम् ।

अपिच यद्यहमर्थो नात्मा, कथमनात्मनि देहेऽहबुद्धि देहात्मभ्रम इत्युच्यते ¹ स हि त्वत्पक्षे देहाहङ्कारभ्रम इत्यभिधीयेत । आत्माहङ्कारयोरैक्यभ्रमात् देहाहङ्कारभ्रम एव देहात्मभ्रम इति चेन्न, तद्भ्रमस्याद्याप्यसिद्धे । संविद्रूपस्य च अह जानामीत्यादिना तद्धर्मभावादिविरुद्धधर्मवत्तया प्रतीयमानस्य अहमर्थेन देहेन वा तादृशभ्रमप्रसङ्गाभावात् । ततश्च देहात्मवादनिराकरणप्रयासोऽपि निरर्थक स्यात्, देहस्याहन्त्वचेतनत्वादिप्रतिक्षेप एव हि तान् प्रति क्रियते । देहश्चैतन्यमिति चार्वाकैरप्यनङ्गीकारात् । अन्यथा तेषा सिद्धसाधनत्वात् ।

तदानीमेवेत्यस्य तदानीन्तनाज्ञानस्यापि तदानीमेवेति। तदानीन्तनेत्यस्य सुषुप्तिकालीनेत्यर्थ । यथोपरि। अनभ्युपगमादिति। प्रबोधकाल एवेति व्याख्यान कृतम्। इदानीमेवेति तु पाठ स्यात्, अभ्युपगमादिति पाठे जागरे इति शेष । पाठे सुषुप्तिकाले प्रकाशानुपगमादित्यर्थ ।

यदि चाहमर्थो नात्मा, तस्य [1]प्रत्यक्त्वमपि न स्यात्, अहंबुद्ध्यैव प्रत्यगर्थस्य परागर्थाद्विवेकात्। "युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः" इत्यादि हि भवदीयभाष्येऽप्युक्तम्। ननु-अहमर्थविषये अंशद्वयमस्ति, तत्र तत्प्रकाशांश प्रत्यक्पदार्थ, तदधीनप्रकाशोऽहन्त्वांश परागर्थ, इद रजतमिति भ्रमे शुक्तिरजतांश भेदवदिति॥ तदप्यांश मोदकमात्रम्, इदमप्रत्ययेऽपि कश्चित् प्रत्यगंशोऽस्तीति निष्कर्षप्रसङ्गात्॥ उपलम्भ विरुद्ध म इति चेत्, तुल्यम्। अहंप्रत्ययविषयेऽपि (विषये?) वस्तुन्येव इदमंश परकीयानुमानात् दृश्यत इति चेत्, तर्हि तत्रैवेदप्रत्ययगोचरे प्रत्यगंशोऽपि सिद्ध इति तद्वदेव घटादिष्वपि तत्कल्पनाप्रसङ्ग॥ न त्व परात्मनीदमंश प्रतीयते, अपितु एकमेव वस्त्वंशभेदमन्तरेणापि प्रतिसम्बन्धिभेदेनाहन्त्वेदन्त्वाभ्यां प्रकाशत इति चेन्न, अहमर्थप्रकाशेऽप्येकस्यैव पुत्रत्वेन पितृत्वेन प्रतीतिवत् इदमंशभानप्रसङ्गात्॥ तत्रापि कदाचिदयमहमस्मीति प्रतिभातीति चेन्न, देवोऽहमित्यादिषु देवादिशब्दवत् विशेषणविवक्षया तत्र इदंशब्दप्रयोगात्। तस्य चांशस्यास्माभिरपि परत्वा(पराक्त्वा?)भ्युपगमात्॥ प्रतिसम्बन्धिनिरूप्योऽहमर्थो न स्वरूप भवितुमर्हतीति चेन्न, पुत्रादिष्वपि तत्प्रसङ्गात्। प्रतिसम्बन्धिनिरपेक्ष मनुष्यत्वाद्याकारान्तर दृश्यते, अतस्तत्र न दोष इति चेन्न, अत्रापि वस्तुत्वचेतनत्वाद्याकारान्तरसिद्धे।

ननु-अहंशब्दप्रत्यभिज्ञानादहंकार एवाहमर्थ इति निश्चीयते। स च क्षेत्रान्तर्भूतो भगवता परिगणित, 'महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च' इत्यारभ्य, 'एतत् क्षेत्रम्' इति वचनात् निर्ममो निरहंकार' इत्यादिषु च हेयतयाऽप्युपदिश्यते। अतो नात्मा भवितुमर्हतीति॥ तदसत्, बुद्धिशब्दप्रत्यभिज्ञानेन भवदभिमत सविदोऽपि बुद्धिपर्यायवाच्यमहत्तत्त्वानतिरेकप्रसङ्गात्॥ अध्यवसायाख्यकार्योपकरणत्वमात्रेण तत्र बुद्धिशब्द इति चेत्, तर्हि अनात्मनि देहे अहमभिमानाख्यकार्यकरतयाऽत्राप्यहंकारशब्द इति भाव्यम्॥ अहम्भावान्तरहेतुत्व न शब्दशक्त्या प्रतीयत इति चेन्न, अभूततद्भावार्थच्विप्रत्ययमुत्पाद्य व्युत्पत्त्या तदुपपत्ते। क्षेत्रान्तर्भावपरिगणन तु बुद्धेरप्यविशिष्टमिति सविदोऽपि क्षेत्रकुक्षिनिक्षेपे नैरात्म्यवादप्रसङ्ग। समाधिश्च समान एव। 'निरहंकार' इत्यादिषु गर्वपर्यायोऽहंकार उत्कृष्टजनावमानहेतु वादनर्थहेतुरिति हेयतयोपदिश्यते, न पुनरहमर्थ, अहंकारतत्त्व वा, तयोरुपाधिमन्तरेणानर्थहेतुत्वाभावात्। तथाच सति उपाधेरेव हेयत्वापत्ते। न चाहभाव स्वरूपेण त्यक्तु शक्य, त्यगबुद्धावपि तदनुप्रवेशात्। सुषुप्ति मूर्छादिषु तत्प्रकाशाभ्युपगमेऽपि नासौ स्वरूपेण, हेत्वादापन्नत्वात्। अहंभावस्य चोपादेयत्वमेव श्रुत्या प्रतीयते, "अथातोऽहंकारादेश, अहमेवाधस्तादहमुपरिष्टात", त्वं वा अहमस्मि भगवो देवते तयोऽह सोऽसौ योऽसौ सोऽहम् इत्यादिषु। [2]तत्त्वमसिनिरूपणे चैषामबाधित सामानाधिकरण्यमनुसन्धेय मिति सिद्धमनारोपितज्ञातृत्वविशिष्टोऽहमर्थ एवात्मेति॥

इति शतदूषण्यां अहमर्थात्मत्वसमर्थनवाद षड्विंश ॥ २६ ॥

---

1 तस्य=आत्मन। 2 ननु जीवस्याणुत्वात् जीवेश्वरभेदाच्च कथम्, 'अहमेवाधस्तात् अहमेवोपरिष्टात्', इति, 'त्वं वा अहम्' इत्यादिकं च घटत इत्यत्राह तत्त्वमसीति॥ २६॥

— o — o —

॥ अथ ज्ञातृत्वाध्यासभङ्गवादः सप्तविंशः ॥ २७ ॥

तमाश्रये यस्त्विह चेतनानामेको बहूनां विदधाति कामान् ।
शक्तिः परा यस्य समस्तसूतिः स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च ॥

यदाहुः—ज्ञातृत्वादिप्रकाशो भ्रान्तिः, देहात्माभिमानवत एव जायमानप्रकाशत्वात्, स्थूलोऽहमित्यादिप्रतीतिवदिति—तदसत्; हेत्वसिद्धेः । न हीश्वरस्य योगिनां मुक्तानां वा देहात्मभ्रमः । न च तेषां ज्ञातृत्वादिकं न प्रकाशते । यथा परं ब्रह्मैव सङ्कल्पयति, 'हन्ताऽहमिमास्तिस्रो देवताः' इत्यादि । अस्ति च, 'वेदाहं समतीतानि' इत्यादिभगवद्गीतावाक्यशतम् । तथा 'तद्धैतत् पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदे अहं मनुरभवं सूर्यश्च', 'सर्वं ह पश्यः पश्यति' इत्यादिभिर्योगिनां मुक्तानां चाहंत्वज्ञातृत्वादिप्रतिपत्तिः । अन्यथा संवित्स्वरूपप्रतिभानस्यापि भ्रान्तित्वप्रसङ्गः ॥ देहात्मभ्रमनिवृत्तावपि तत्प्रतिभासोऽस्तीति चेत्, कुत ? श्रुतेरिति चेत्, तुल्यम् ।

किंच ज्ञातृत्वावभासो निरधिष्ठानः, साधिष्ठानो वा ॥ नाद्यः, अपसिद्धान्तात् । न द्वितीयः, संविदधिष्ठानत्वे तत्सामानाधिकरण्येनानुभवितुः ज्ञातृत्वं ज्ञानमिति प्रकाशप्रसङ्गात्; इदं रजतमिति शुक्तिसामानाधिकरण्येनेव रजतस्य । अधिष्ठानान्तरस्य तु परमार्थस्यानभ्युपगमात् । अपरमार्थस्याप्यन्ततः संविदधिष्ठानत्वेनोक्तदोषानपायात् ॥ दर्पणादिषु व्यधिकरणतया मुखाद्यध्यासस्तर्हि कथमिति चेन्न; उक्तोत्तरत्वात् । तत्र हि परमार्थभूते दर्पणे मुखदेशत्वमध्यस्यते । तत्र च सामानाधिकरण्यमस्त्येव । किंच सत्यस्य दर्पणस्याधिकरणत्वं मुखस्य चारोपितस्याऽऽधेयत्वं पश्यामः । अत्र तु सत्यतयाऽभ्युपेतायाः संविद एव मुखवदारोपितत्वाभिमतोऽहमर्थ एवाधिकरणतया प्रतीयते । एवं मुखदर्पणसंसर्गाध्यासपक्षेऽप्यधिकरणसत्यत्वादसिद्धिः । ननु दर्पणे मुखदेशत्वारोपः, मुखे वा दर्पणदेशित्वारोपः, एवमत्रापि संविदि अहमर्थदेशित्वारोप इति कः पक्षपातः? यथा संप्रतिपन्नस्य देवदत्तस्य गन्धर्वनगरदेशित्वारोप इति चेन्न; सामग्रीसंभवासंभवाभ्यां विशेषात् । तत्र हि दर्पणप्रतिहतप्रतिस्रोतःप्रवृत्तनयनालोकेन देशवियुक्तमुखमात्रग्रहणे, अनुकूलस्रोतसा च दर्पणदेशे गृह्यमाणे देशत्वादिसाम्यात् मुखदेशभेदाग्रहणाच्च मुखदेशत्वारोपसंभवः । मुखे च

---

(२७) 'अहं जानामीति ज्ञातृता भ्रान्तिसिद्धा', 'ज्ञातृत्वमप्यध्यस्तम्' इत्यादिपूर्वपक्षयुक्तिनिरासकभाष्यार्थविवरणायायं वादः । चेतनानामिति श्रौतपदादेवानारोपितं चैतन्यमिति प्रतीतम् । तत् स्थिरीकृतम्, 'स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया' इति परमात्मविषयकश्रुत्या । तस्य भ्रान्त्ययोगाच्च । हेत्वसिद्धेरिति । योगिगते ज्ञातृत्वप्रकाशे हेत्वभावात् भागासिद्धेरित्यर्थः । तद्धैतदिति योगिविषयकम् । सर्वं हेति मुक्तविषयकम् । अन्यथा=देहात्माभिमानाभावेऽपि अहन्त्वादिभानस्य भ्रान्तित्वे । तत्प्रतिभासः=देहादिप्रतिभासः । भ्रान्त्यभावेऽपि देहादिभानं तावदस्ति । हेतुश्च, 'देहादिभानवत एव जायमानत्वात्' इत्यस्तु इति चेदित्यर्थः । मुक्तानां देहादिप्रतिभासोऽस्तीत्यत्र किं मानमिति पृच्छति कुत इति । श्रुतेरिति । 'सर्वं ह पश्यः' इति श्रुतेरित्यर्थः । तुल्यमिति । सदा चाऽऽत्मा सदा देहादिप्रतिभासवानेवेति 'तद्रहितस्य जायमानत्वात्' इति हेतुरसिद्ध इति भावः । यद्वा तत्प्रतिभासः संवित्प्रतिभासः । अस्ति=अभ्रान्ततयाऽस्ति । तुल्यमिति । अहंत्वादिप्रतिभासस्याप्यभ्रान्तताया: श्रुतिसिद्धत्वं तुल्यमित्यर्थः ।

यत्किंचिद्देशवर्तिनि दर्पणदेशवृत्तिवस्त्वन्तरेण देशित्वादिसाम्यात् अन्यदेशवृत्तित्वाग्रहाच्च दर्पणदेशित्वारोपः। अत्र तु संविदि निर्विशेषाया देशान्तरसाम्यासंभवात् तद्भेदाग्रहणा(हा)संभवाच्च कथमहमर्थदेशित्वाध्यासः॥ अहमर्थे तर्हि संविद्देशित्वाध्यास इति चेन्न, तदध्यस्तस्य अहमर्थस्य तत्सामानाधिकरण्यप्रतीतियोग्यस्य रजते शुक्तिदेशत्वाध्यासवत् तदनुपपत्तेः॥ मणिप्रभाविषयसप्रभाकमण्यारोपवत् सर्वमुपपन्नमिति चेन्न, प्रभाश्रयस्य परमार्थमणेः सप्रतिपन्नत्वेन तस्य तत्प्रभाया तत्साम्यादिभिरारोपस्योपपत्तेः। अत्रापि यदि ज्ञानाश्रयः सत्य इष्यते, ज्ञानस्य सत्यं साधर्म्यम्—तदा तद्धर्मे ज्ञाने कुतश्चित् तदारोपः संभवतीति शङ्क्येत। न च तत्साधर्म्येऽपि तस्य संभवः, प्रभावत् धर्मभूतस्य ज्ञानस्य धर्मिणमन्तरेण[1] कदाचिदपि प्रकाशासंभवात्। धर्मधर्मिभावेन तु प्रतीतौ धर्मे धर्म्यारोपासंभवात् गगने गन्तृत्वारोपवत् तदसंभवः। न हि मणिधर्मतयैव प्रतीताया प्रभाया मणिबुद्धिसंभवः॥

स्फटिकरागाय पिण्डौष्ण्यादिवत् संविद्यपि तच्छायापत्तिः, संसर्गतो वा ज्ञातृत्वमस्त्विति चेन्न, जपाकुसुमवह्न्यादेर्वास्तवरागौष्ण्ययोगेन तच्छायापत्ति-संसर्गाभ्यां तद्गुणकत्वेन प्रतीत्युपपत्तेः, अत्र तु संविदि अहंकारे च वास्तवज्ञातृत्वानभ्युपगमात्। अवास्तवज्ञातृत्वच्छायापत्त्यादौ अन्योन्याश्रयानवस्थादिदोषात्। ज्ञप्तिमात्रत्वच्छायापत्त्यादौ ज्ञप्तिमात्रत्वप्रतिभासप्रसङ्गाच्च॥ अहङ्कारवृत्तिविशेषेऽनुभवस्य छायापत्त्या ज्ञातृत्वप्रकाश इति चेन्न, "शब्दगन्धरसादीनां कीदृशी प्रतिबिम्बता" इति न्यायेन नीरूपस्य च्छायापत्त्ययोगात्। भेदाग्रहमूलभ्रमस्यापि निर्विशेषे दुर्निर्वहत्वस्यान्यत्र प्रपञ्चितत्वात्।

उभयत्रासिद्धमपि चूर्णहरिद्रासंसर्गजरागवत् ज्ञातृत्वं प्रकाशत इति चेन्न, तथा सति वास्तवज्ञातृत्वप्रसङ्गात्। [2]आगन्तुकचैतन्यवादावतारस्त्वधिकः। लोकायतवादावतारो वा। ते ह्येवमाहुः, "पृथिव्यप्तेजोवायव एव तत्त्वानि, तेभ्यश्चैतन्यं किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत्" इति।

ननु च ज्ञातृत्वोत्पत्त्यभ्युपगमे स्यादिदं चोद्यम्, न पुनरध्यासे। तथाहि—क्रियाशक्तिमान् अहङ्कारो व्यञ्जकस्वभावत्वात्, दर्पण इव स्वनिष्ठतया मुखम्, स्वक्रियात्मनाऽनुभूतिमभिव्यनक्ति। तत एव जानामीति भ्रम इति॥ तदपि मन्दम्, नित्यप्रकाशस्यानुभवस्याभिव्यक्तिनैरपेक्ष्यात्, अपेक्षायामपि जडस्याहङ्कारस्य संविद इव साक्षाद्व्यञ्जकत्वाभावात्। इन्द्रियादिवद्व्यञ्जकत्वाभ्युपगमेऽपि तज्जन्यज्ञानान्तरानभ्युपगमेन तदसिद्धेः। ज्ञानान्तराध्यासस्य त्वयापि निरूप्यमाणत्वात्। तज्जन्यज्ञानविषयतया घटादेरिव संविदोऽपि त्वदुक्तप्रकारेणाननुभूतित्व-मिथ्यात्वादिप्रसङ्गाच्च।

किंच, किमनभिव्यक्तस्यैवाहङ्कारस्यानुभूतिव्यञ्जकत्वम्, उताभिव्यक्तस्य वा(?)। नाद्यः, सत्याकारत्वेनानारोपितत्वप्रसङ्गात्। न द्वितीयः, संविदभिव्यक्तिमन्तरेण तदनभिव्यक्तेः। अनभिव्यक्तायाश्च संविदो व्यञ्जकत्वे स्वयंप्रकाशत्वादिपरित्यागप्रसङ्गात्। तदभिव्यक्तितः पश्चादभिव्यक्तस्याहङ्कारस्य

1 धर्मिणमन्तरेणेति। अस्मिन्पक्षे तु प्रभायैलक्षण्यम्।
2 आगन्तुकचैतन्यवादेति। संविदुत्पद्यते नश्यति चेति तार्किकवादेत्यर्थः। दर्पण इति। दर्पणः स्वनिष्ठतया मुखमिवेत्यन्वयः। साक्षात् व्यञ्जकत्वम्=प्रकाशकद्वारनिरपेक्षं व्यञ्जकत्वम्।

तदभिव्यक्तिं प्रति करणत्वे विरोधात्। तादधीन्यादिप्रसङ्गाच्च ॥ पूर्वाभिव्यक्तस्याप्यनुभवस्य तद्व्यङ्ग्येनैवा हङ्कारेण विशदव्यक्तिः साध्यते, रविकरव्यङ्ग्येन करतलेन पूर्वव्यक्तरविकरविशदीकरणवदिति चेन्न, निर्धर्मके निरंशे स्वप्रकाशे वैशद्यासंभवस्य (35) अन्यत्रोक्ते। रविकरे तु सधर्मके सावयवे स्फुटास्फुट भावाद्युपपद्यते। न च तत्र करतलेन तद्विशदीकरणम्, करतलप्रतिहतिवशाद्बहुलीभूतस्याऽऽलोकस्य सेतुसंरुद्धस्रोतस इव स्वयमेव बहुलतयोपलम्भात्। न च तत्र निरोध एव नास्तीति वक्तुं शक्यम्, तिरोधानवैयर्थ्यादिप्रसङ्गात्। न च निरोधेऽपि बाहुल्यं नास्तीति शङ्कनीयम्, प्रतीपस्रोतसा तत्सिद्धेः। तच्च दर्पणादिप्रतिफलितरविकिरणैर्गर्भगेहान्धकारनिरसनादिषु सिद्धम्। न च तावता करतलादुपरिष्टादपि बहुलोपलम्भप्रसङ्गः, मूलाग्रयोरालोकानां घनविरलभावस्य सर्वत्र दीपादिष्वप्युपलब्ध्या प्रतिहतालोकस्याप्यग्रवैरल्योपपत्तेः। न च मात्रयापि पार्श्वालोकात् करतलोपरितनस्याऽऽलोकस्य न वैषम्यं दृश्यत इति वाच्यम्, सूक्ष्मस्य वैषम्यस्य दुर्ग्रहत्वात्। अन्यथा मा(म)ध्यन्दिनमार्त(र्ता)ण्डमण्डलालोकमध्यज्वलत्प्रदीपालोकसन्निधाने तत्रत्यालोकमण्डलस्य बहुलतरत्वेन ग्रहणप्रसङ्गात्। न च करतलप्रतिहतौ मूलेऽपि तत्प्रसङ्गः, उपलम्भव्यवस्थाप्यत्वादुपलब्धियोग्यबाहुल्यस्य।

किंच यत् स्वनिष्ठतयाऽभिव्यक्तेः प्रयोजकं व्यञ्जकत्वम् तत् किं (1)ज्ञानत्वम्, (2)उत ज्ञानजनकत्वम्, (3) यद्वा इन्द्रियत्वम्, (4) उत तदनुग्राहकत्वम् (5) उत तत्सम्बन्धहेतुत्वम्, (6) यद्वा चोद्भूतोभययोरन्यतरगतप्रतिबन्धनिराकर्तृत्वम्, (7)अथवा साङ्ख्यादिमते घटादिं प्रति दण्डादेरिव स्वानतिरिक्तस्वाभिमतानुभूतिं प्रति जनकत्वमेवेति। नाद्यः, असिद्धेः, विरोधाच्च। उत्तरे कल्पाः सर्वेऽपि संविदो ज्ञानविषयत्वानभ्युपगमेनैव निरस्ताः। विशेषतोऽपि ब्रूमः। न द्वितीयः, इन्द्रियादिभिरनैकान्त्यात्। न तृतीयः, असिद्धेः। अत अहङ्कारजन्मनामेकादशानामेव हीन्द्रियत्वं श्रूयते। न चतुर्थः, अदृष्टेश्वरादिभिर्व्यभिचारात्। एव न पञ्चमः। इन्द्रियक्रियादिभिश्च व्यभिचारोऽधिकः। न षष्ठः, शमदमादिभिर्दीपादिभिश्चानैकान्त्यात्, दर्पणादिदृष्टान्तस्य च साधनवैकल्यात्। न चाहङ्कारापनेयं किंचिदनुभूतिविषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकं संभवति, बाह्यस्यान्धकारादेरिवाऽऽन्तरस्य किल्बिषादेरप्यहङ्कारनिवर्त्यत्वाभावात्। अज्ञानस्यापि भावरूपस्य अभावरूपस्य वा ज्ञानमात्रनिवर्त्यत्वात्। भवदभिमताज्ञानस्य स्वरूपाश्रयविषयादिदुर्निरूपत्वस्यान्यत्र (19, 39) स्थापनात्। न च ज्ञानप्रागभावस्तदुत्पत्तिप्रतिबन्धकः, प्रागभावस्य कैश्चित् कारणत्वाभ्युपगमात्। अन्येषामपि कार्यस्य तन्निरसनरूपत्वेन कार्योत्पत्तेः प्रागभावनिरसनापेक्षायामात्माश्रयप्रसङ्गात्। ' '।

किंच व्यञ्जकानां स्वनिष्ठतयाऽभिव्यञ्जयामि यञ्जनस्वभावत्वे सौगतसौहार्दं प्रकाशितं भवति। अप्रामाण्यं स्वत इति हि तैरङ्गीक्रियते। स्वतःप्रामाण्यभङ्गे चापौरुषेयी श्रुतिरपि न प्रमाणं स्यात्।

करणत्वे विरोधादिति। प्रथमाभिव्यक्तेरेतदभावेऽपि जायमानतया नियमभङ्गात् कारणत्वायोगादित्यर्थः। साधनवैकल्यादिति। दर्पणादेर्योद्धादिगतकिञ्चिन्निवर्तकत्वाभावादिति भावः। पक्षेऽप्यसिद्धिमाह न चाहङ्कारेति। आत्माश्रयप्रसङ्गादित्यन्तेन षष्ठपक्षनिरासात् सप्तमपक्षदूषणभागस्तदुपरिस्थितो भ्रष्ट इति भाव्यम्। पूर्वोत्तरपरिशीलनेन स्वरूपव्याप्त्यैव परास्येति सुगममिति तदुपेक्षा वा।

अथ मन्यसे--आत्मा तावत् निर्विकार इति श्रुतिसिद्धम्। तस्य च ज्ञातृत्वाभ्युपगमे विकारित्वप्रसङ्गः। ज्ञातृत्वं हि गन्तृत्ववत् क्रियाविशेषकर्तृत्वरूपत्वात् विक्रियात्मकम्, अतः कृतिशक्तिमतोऽन्तःकरणस्यैव कृतिश्रितिशक्तिरूपात्मसन्निधानेन ज्ञानरूपेव भातीति न क्वचिदपि तात्त्विकं ज्ञातृत्वम्। **प्रयोगश्च**-ज्ञातृत्वकर्तृत्वाहंत्वादिकं नात्मधर्मः, विक्रियात्मकत्वात्, दृश्यत्वात्, दृश्यनिष्ठत्वात्, अहमर्थसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वात्, सप्रतिपन्नवत्। अत्रैव विकारिद्रव्यस्थमिति वा साध्यम्।

यद्वा विप्रतिपन्नोऽहंप्रत्ययो नात्मगोचरः, अहंप्रत्ययत्वात्, देहाहंप्रत्ययवदिति।

यद्वा आत्मा वा ज्ञातृत्वकर्तृत्वाहंत्वादिरहितः, निर्विकारत्वात्, अन्तःकरणरूपाहङ्कारव्यतिरिक्तत्वात्, अजडत्वात्, प्रत्यक्त्वात्, आत्मत्वादित्यादिभिश्चेति॥

अत्र ब्रूमः-यथा निर्विकारत्वमात्मनः श्रुतिसिद्धम्, तथा ज्ञातृत्वमपि तत एव सिद्धम्। तथाहि, 'अथ यो वेदेदं जिघ्राणीति स आत्मा' इत्यादि, तथा, 'एष हि द्रष्टा श्रोता' इत्यारभ्य, 'विज्ञानात्मा पुरुषः' इत्यादिभिरात्मन एव साक्षात् ज्ञातृत्वं श्रूयते॥ निर्विकारश्रुतिविरोधात् भ्रान्तिसिद्धविषया ज्ञातृत्वश्रुतिरिति चेन्न, विपरिवर्तप्रसङ्गात्। निर्गुणनिरूपणे च (52) विषयव्यवस्थाया(स्थयाः) निर्वहणं द्रष्टव्यम्।

[1]कथं च ज्ञातृत्वस्य विकारात्मत्वम्? न तावत् मृत्पिण्डादिवत् स्वरूपान्यथाभावेन, तदसिद्धेः। नापि धात्वर्थयोगितामात्रेण, अस्तिभवतीत्यादियोगेनानुभूतेरपि विकारित्वप्रसङ्गात्॥ नित्यत्वादस्त्यादेर्विकारत्वं नास्तीति चेन्न, ज्ञातृत्वेऽपि समानत्वात्॥ ज्ञातृत्वस्य कादाचित्कतयोपलम्भात् ज्ञानं विकार इति चेन्न, अस्त्यादेरपि कादाचित्कतयोपलम्भात् तस्यापि विकारत्वप्रसङ्गात्॥ ज्ञाननित्यत्वश्रुत्यादिबलादस्त्यादेर्न विक्रियात्मत्वमिति चेत्, तर्हि ज्ञातृत्वमपि श्रुतिसिद्धमेव, यथा, 'न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते' इति। एवं च सति कर्मोपाधिकतत्करणव्यापारद्वारकनियतविषयज्ञानप्रकाशाप्रकाशावपेक्ष्य उदयास्तमयव्यपदेशः। उक्तं च भगवता **शौनकेनापि**, 'यथा न क्रियते ज्योत्स्ना मलप्रक्षालनान्मणेः। दोषप्रहाणान्न ज्ञानमात्मनः क्रियते तथा॥ यथोदपानकरणात् क्रियते न जलाम्बरम्। सदेव नीयते व्यक्तिमसतस्सम्भवः कुतः॥ तथा हेयगुणध्वंसादवबोधादयो गुणाः। प्रकाश्यन्ते न जन्यन्ते नित्या एवात्मनो हि ते॥" इति।

---

[1] कथञ्चेति। ज्ञातृत्वादात्मनो विकारित्वमिति ज्ञातृत्वस्य विकाररूपत्वे स्यात्। तदेव नेत्यर्थः। न तावदिति। आत्मनो ज्ञातृत्वसम्बन्धो न स्वरूपान्यथाभावरूप इत्यर्थः। जानातीति धात्वर्थसम्बन्धो हि ज्ञातृत्वम्, सोऽन्यथाभाव एवेति शङ्का निरस्यति नापीति। धात्वर्थसम्बन्धमात्रं न विकार इति भावः। जानाति अजानात्, ज्ञास्यतीति कादाचित्कत्वं शङ्कते ज्ञातृत्वस्येति। अस्ति अभूत् भविष्यतीति सत्त्वेऽपि तदिति प्रतिबन्दीमाह अस्त्यादेरपीति। ज्ञाननित्यत्वेति। सत्यं ज्ञानमिति अनुभूतेर्नित्यत्वावगमात् सर्वकालसम्बन्धात् सामान्यतः ज्ञानकालसम्बन्धरूपं सत्त्वं न कादाचित्कम्, नापि विकारः। घट आसीत्, घटो भविष्यतीत्यादौ तु व्यक्तिविशेषसत्त्वस्य कादाचित्कत्वावगम इति भावः। ज्ञातृत्वसत्त्वस्याप्येवम्भूतत्वात् ज्ञातृत्वं न विकार इति प्रतिवक्ति तर्हि ज्ञातृत्वमपीति।

एतेन—ज्ञाननित्यत्वे नित्योपलम्भप्रसङ्ग—इति चोद्यमपि परिहृतम्, कर्मोपाधिकसङ्कोचवशात् तदप्रकाशात् ॥ ज्ञानसङ्कोचविकासाभ्यामात्मनो विकारित्वमिति चेन्न, साक्षात् तदाश्रयत्वाभावात्। व्यवधानेन तदाश्रयत्ववचनस्य स्वरूपविषयनिर्विकारश्रुत्या सह विरोधगन्धाभावात्। एवं च सति [1]प्रत्यक्षकलहशान्तिरपि स्यात्।

यच्च विक्रियात्मकत्वादित्याद्यनुमानतूलजालम्, तत्रापि बाधानैकान्त्यादिपवनदहनसमूर्च्छनम्[2]। [3]बाधस्तावत् नित्यज्ञातृत्वप्रतिपादकश्रुत्यादिवशात् सर्वत्र सिद्धः। विशेषतश्च ब्रूमः—

विक्रियात्मकत्वादिति स्वरूपपरिणामविवक्षायामसिद्धिः। क्रियायोगमात्रादिविवक्षायाम् अस्मदादिभिरनैकान्त्यम्। दृश्यत्वाचात्मधर्म इत्यस्य दूषणं तु निर्विशेषत्वनिराकरणे (24) प्राग्म्। दृश्यनिष्ठत्वादित्येतदपि आत्मनो दृश्यत्वसमर्थनेन परिहृतम्। यदि पुनः द्रष्टृनिष्ठत्वनिषेधे तात्पर्यम्, तदा व्याघातः। न हि ज्ञातृत्वमेव ज्ञातृनिष्ठं न भवतीति समाचयाम। यच्चाहमर्थसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वादिति, तदप्यात्मत्वेनानैकान्तिकम्। अस्ति हि अहमात्मेत्यपि सामानाधिकरण्यम् ॥ आत्मा तावदस्ति, तस्याऽऽत्मत्वं नाम किमपि नास्तीति कुत्रानैकान्त्यमिति चेत्—तर्हि ज्ञाता नाम कश्चिदस्ति, ज्ञातृत्वं नाम किंचिन्नास्तीति परिभाष्य तत्पक्षीकारेण प्रयोगं परित्यज्य तूष्णीमास्व।

एषु च ज्ञानमात्रात्मधर्मत्वनिषेधे तु अप्रसिद्धविशेषणता। ज्ञानधर्मत्वमात्रनिषेधे अशक्यसिद्धसाधनता। ज्ञातृधर्मत्वनिषेधे स्ववचनविरोधापसिद्धान्तौ। विकारिद्रव्यस्थमिति साध्येऽप्यात्मनोऽपि शरीरसम्बन्धादिमात्रविकाराभ्युपगमेन सिद्धसाधनता। [4]उत्पत्तिविनाशादिविकारिद्रव्यनिष्ठमिति साध्येऽपि बाधाप्रयोजकत्वादिरपरिहार्यः।

एवमहंप्रत्ययो नात्मगोचरः अहंप्रत्ययत्वादित्यत्रापि ज्ञानमात्राहमर्थात्मशब्दार्थविकल्पेन सिद्धसाधनत्वाप्रसिद्धविशेषणत्वविरोधापसिद्धान्तादिर्द्रष्टव्यः। न च भ्रान्तिस्थले अहंप्रत्ययस्यानात्मविषयतया अन्यत्रापि तथैव भवितव्यम्, अतिप्रसङ्गात्। यच्चात्मा ज्ञातृत्वादिरहित इति साध्ये निर्विकारत्वादिति हेतुः, स च विकारविकल्पेन निरस्तप्रायः। यत्त्वन्तःकरणरूपाहङ्कारव्यतिरिक्तत्वादिति, सोऽपि तेनैवात्मनो ज्ञानरूपत्वमपि निषेद्धुं शक्यमिति प्रसञ्जकत्वादप्रयोजकत्वाच्च परिहृतः ॥ ज्ञातृत्वाभ्युपगमे जडत्वपराक्त्वानात्मत्वादिप्रसङ्ग इति विपक्षे [बाधकात् ?] [5]व्याप्तिसिद्धेः प्रयोजकत्वमिति चेन्न, ज्ञातृत्वेऽप्यजडत्वादिकं भवत्विति त्वदुक्तप्रसङ्गव्याप्तावपि पर्यनुयोगावतारात्। एतेन अजडत्वादित्यनुमानमपि निरस्तं भवतीति।

यश्चाहङ्कारस्य ज्ञातृत्वमिच्छति, स कथं दृश्यत्वप्रकृतिपरिणामत्वादिभिर्देहस्याचेतनत्वं साधयति। यदि पुनः दृश्यत्वाद्यविशेषेऽपि देहस्याचेतनत्वमन्तःकरणस्य ज्ञातृत्वं च देहत्वादिवद् व्यवस्थितं मन्येत,

1 प्रत्यक्षकलहेति। अणौ जीवे स्थूलोऽहमिति प्रत्यक्षभावात् कलहेत्यर्थः। 2 समूर्छनं = विजृम्भणम्। 3 बाधः = बाधितरूपो हेतुदोषः। 4 उत्पत्तीति। उत्पत्त्यादिरूपविकाराश्रयद्रव्यनिष्ठमित्यर्थः। 5 'विपक्षे बाधकात्' इत्यस्यानुकूलतर्कादित्यर्थः। प्रयोजकत्वम्—साध्यनियामकत्वम्—सद्धेतुत्वम्। तर्कस्य प्रयोजकत्वेऽपि बाधकस्येति पदं स्थितं स्यात्। तदा सिद्धेरिति षष्ठी।

तदा अन्तःकरणस्यैव द्रष्टृत्वमपि साधयेत्, पर्यनुयोगपरिहारयोस्तुल्यत्वात्। विकारिद्रव्यविशेषस्यैव परिणामविशेषवशात् ज्ञातृत्वमिच्छन् नूनं भूतचैतन्यवादमेवाभिप्रेत्य आत्मापह्नवादिषु भिक्षुपादप्रसारण-न्यायेन प्रवर्तत इत्यायातम्। अतः सिद्धम्, 'ज्ञातृत्वमात्मन एव, तथानध्यस्तं सत्यम्' इति ॥

॥ इति शतदूषण्यां ज्ञातृत्वाध्यासभङ्गवादः सप्तविंशः ॥ २७ ॥

—०—०—

॥ अथ साक्षित्वभङ्गवादः अष्टाविंशः ॥ २८ ॥

चतुर्दशविश्वस्यापि साक्षिवर्गस्य साक्षिणे। स्वतस्सर्वविदे तस्मै नमः सर्वान्तरात्मने ॥

यत्पुनराहुः — संसारमज्ञानसाक्षित्वेन ब्रह्मावतिष्ठते। श्रूयते हि, 'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इत्यादि। न च स्वप्रकाशप्रत्यक्षादैन्द्रियकप्रत्यक्षाच्चातिरिक्तं साक्षिप्रत्यक्षं नाम न किञ्चिदुपलभ्यत इति वाच्यम्, सुखमहमस्वाप्सम्, एतावन्तं कालं न किंचिदहमज्ञासिषमिति सुखाज्ञानयोः साक्षित्वेन सुप्तोत्थितस्य स्वात्मपरामर्शादिति।

अत्रोच्यते। तत्र तावत् स्वरूपसुखप्रकाशः स्वप्रकाशान्तर्गतः, न पुनः साक्षिप्रकाशगम्यः। वैषयिकसुखप्रकाशस्तु सुषुप्तिकाले न सम्भवति। अज्ञानमपि तदानीन्तनस्मृत्यभावेनानुमीयते, तत्कालादिवत्। न हि सुषुप्तिकालोऽपि तदानीमेव साक्षिणा गृहीत इतीच्छसि। इष्यमाणत्वेऽपि कालोपाधेरपि कस्यचिद्ग्रहीत-व्यतया जागरनिर्विशेषत्वप्रसङ्गः। तदग्रहणे पुनः, एतावन्तं कालमिति कालविशेषणोपादानविरोधः स्यात्।

किंच किमिदं साक्षित्वमिति निरूपणीयम्। (1) किं साक्षात्कर्तृत्वम्, (2) उत साक्षात्कार-त्वम्, (3) उत विषयप्रकाशं प्रति हेतुत्वम्, (4) उतान्यत् किंचित्? इति ॥

नाद्यः, ब्रह्मणो वास्तवज्ञातृत्वानभ्युपगमात्। लोके परमार्थद्रष्टारमेव साक्षीति व्यपदिशन्ति। आविद्यकस्यापि ज्ञातृत्वस्याहंकारनिष्ठत्वाभ्युपगमेन विलीनाहंकारेषु सुषुप्त्यादिकालेषु तदसिद्धेः ॥

न द्वितीयः, "साक्षाद् द्रष्टरि संज्ञायाम्" इत्यनुशासनविरोधात्। आह चाहमर्थात्मत्वसमर्थन-मध्ये— **"साक्षित्वं च साक्षाज्ज्ञातृत्वमेव; न ह्यज्ञातुः साक्षित्वम्। ज्ञातैव हि लोकवेदयोः साक्षीति व्यपदिश्यते; न ज्ञानमात्रम्। स्मरति च भगवान् पाणिनिः, "साक्षाद् द्रष्टरि संज्ञायाम्" इति साक्षाज्ज्ञातर्येव साक्षिशब्दम्"** इति। औपचारिकसाक्षित्वाभ्युपगमेऽपि स साक्षात्कारः किं स्वात्मनः, उताविद्यायाः? नाद्यः, स्वप्रकाशस्यात्यवैमुख्येन दृगधीनसिद्धेरविद्याया

भिक्षुपादेति। पादप्रसारणायावकाशदाने स्वपूर्णप्रवेशः क्रमेण शक्य इति यथा भिक्षुर्मन्यते, तथा अचेतनपरिणामभूतेऽहङ्कारे ज्ञातृत्वेष्टौ चार्वाकाभिमतभूतपरिणामरूपदेहचैतन्यवाद-स्थापना सुकरेति पूर्वनास्तिकप्रचारणा वाञ्छतीति भावः ॥ २७ ॥

द्रष्टृत्वे सति यत्कार्यानन्वयी यः, स तत्र साक्षीति संज्ञायते; न तु कलहायमानयोरेकतरपक्षनिविष्टः।

एवासिद्धिप्रसङ्गात् ॥ न द्वितीय, मिथ्याभूताविद्यागोचरत्वेन शुक्तिज्ञानवत् ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्व-प्रसङ्गात्। स्वरूपेणाबाधितस्यापि शुक्तिज्ञानस्य विषयमिथ्यात्वादेव हि मिथ्यात्वमुपवर्णितं सविषयमिथ्यात्व वादिभिः ॥ स्वगोचर एव साक्षात्कारः पुनरविद्यागोचर इव भातीति चेन्न ; तथाऽप्यविद्याया असिद्धि-प्रसङ्गात्। न ह्यन्यगोचरस्य ज्ञानस्य ततोऽन्यगोचरत्वेन भ्रमः ; अनुव्यवसायस्य विषयावच्छिन्न-ग्राहकत्वात्। तद्भ्रमेऽपि न तेन ज्ञानेन तत्सिद्धिः। किंच स्वगोचर एवायं साक्षात्कारोऽविद्यागोचर इव कस्य भाति ? न तावत् ब्रह्मणः ; अहमविद्यागोचर इति ज्ञातुमसमर्थत्वात्। नाप्यविद्यायाः ; अहं ब्रह्मणो गोचर इव भातीति तस्या अपि ज्ञातुमशक्यत्वात्। न चान्यस्य ; तदुभयव्यतिरिक्तस्य कस्यचित् सुषुप्त्यादिषु अप्रकाशमानत्वेन तदयोगात्। न च, न कस्यचिदिति वक्तुं शक्यम् ; भातीत्यादेः प्रतिसम्बन्धिनमन्तरेण प्रयोगादृष्टेः ॥ मिथ्या साक्षित्वमिति चेन्न ;

श्लो—साक्षित्वं यदि मिथ्या स्यात् साक्ष्यन्तरपरिग्रहः। न चेत्, आधारभावेऽपि मिथ्यात्वमनुवर्ण्यताम् ॥

ननु आसंसारमविद्यायाः स्वात्मनश्च प्रकाशो ब्रह्मणः, अपवर्गे तु स्वात्मन एवेति नियम इति चेत्, किमपवर्गदशायामविद्यायाः प्रकाशो निवृत्तः, न वा ? निवृत्तश्चेत् स्वात्मैव निवृत्तः स्यात्। अनिवृत्तत्वे तु अविद्याऽपि तदानीमनिवृत्ता स्यात्। प्रागपि प्रकाशमात्राधीनसिद्धिर्हि सा। यदि च ब्रह्मस्वरूप-साक्षात्कार एवाविद्यामपि प्रकाशयेत्, ब्रह्मणोऽविद्यायाश्च तादात्म्यं प्रसज्येत। स्वरूपमेव हि तेन प्रकाशनीयम्। अस्वरूपप्रकाशत्वे शुक्तिवत् मिथ्यात्वं प्रागेवोक्तम्। विषयापहार एव वा स्वरूपापहारोऽपि वा यद्वा तद्वा मिथ्यात्वमस्तु।

किंच अविद्यासाक्षित्वं ब्रह्मणस्स्वरूपमेव, ततोऽन्यद्वा ? पूर्वत्र स्वरूपस्य नित्यत्वात् नित्याविद्या साक्षित्वप्रसङ्गः। उत्तरत्र, तत् किं परमार्थभूतम्, उतापरमार्थभूतम् ? आद्ये, ब्रह्मव्यतिरिक्तसत्यत्वानभ्युप-गमेनापसिद्धान्तः। द्वितीये, तत् किमविद्यास्वरूपम्, उत तदारब्धम् ? नाद्य, विषयस्वरूपमात्रस्यैव साक्षिस्वरूपत्वे घटादेर्यावद्विनाशं व्यवधानादिदशायामप्यविच्छेदेन प्रकाशप्रसङ्गात्। न द्वितीयः, साक्षित्वाधीनसिद्धेरविद्यायाः साक्षित्वजनकत्वायोगात्। साक्षित्वस्याप्यनादित्वाभ्युपगमेनापसिद्धान्ताच्च ॥

[1]एतेनाविद्याप्रकाशं प्रति हेतुत्वपक्षो निरस्तः ; अनादेर्हेत्वनपेक्षणात् ॥

नापि चतुर्थः ; तस्यापि स्वरूपान्तर्भावबहिर्भावादिविकल्पदुःस्थत्वादिति ॥

---

1 तृतीयविकल्पं निरस्यति एतेनेति। नापीति। त्रिमूर्त्यैक्यं सर्वदेवतैक्यं सर्वात्मैक्यमित्यादि वदन्त एव, ब्रह्म, ईश्वरः, ईश्वरसाक्षी, जीवसाक्षी इत्यादिकं विभिन्नार्थकं व्यवहारमाद्रियन्ते। ईश्वरादीश्वरसाक्षिणः को भेदः? 'उच्यते—मायोपाधिविशिष्ट ईश्वरः। साक्षिशब्देन व्यवहारावसरे मायाया उपलक्षणत्वम्। एवमन्तःकरणोपलक्षिततया जीवसाक्षी। तत्र सुषुप्तावन्तःकरणस्यादर्श-स्याभावात् तदुपलक्षितस्थितिः। एवमपि तस्य ब्रह्मैकरस्य संसारावसरेऽनाविर्भावात् जीवसाक्षितया स्थितिः। इदमुपलक्षितत्वमेव साक्षित्वम्' इति चेत्—तन्न, तस्य स्वरूपमात्रप्रकाशरूपत्वं प्रसज्यमेव। सुखादिसाक्षितोक्तिश्च विरुध्येत ॥ सुखमहमस्वाप्समिति सुखाज्ञानप्रकाशकत्वमस्तीति चेत्— स्वापे वैषयिकसुखस्य न प्रसक्तिः। आत्मस्वरूपात्मकं सुखं तु सर्वदैव प्रकाशते। ज्ञाने तत्

अतो न कथंचिदपि निर्विशेषज्ञानमात्रस्य साक्षित्वं संभवतीति साक्षित्वोपदेशसामर्थ्यादेव ज्ञातृत्वादिकमात्मनोऽवश्याभ्युपगन्तव्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां साक्षित्वभङ्गवादः अष्टाविंशः ॥ २८ ॥

—०—०—

॥ अथ शास्त्रविरोधपरिहारवादः एकोनत्रिंशः ॥ २९ ॥

विदितमनुवदन्तो विश्वमेतत् यथावत् विदधति निगमान्ताः केवलं यन्मयत्वम् ।
अविदितबहुभूमा नित्यमन्तर्विधत्तां हयवरवदनोऽसौ सन्निधिः संनिधिं नः ॥

यदाहुः— शास्त्रप्रत्यक्षयोर्विरोधे शास्त्रं बलीय । अन्यथा अद्वैतशास्त्रस्य प्रामाण्योच्छेदप्रसङ्गात् । अपरोक्षदेहात्मभ्रमादेश्च दुर्निरसत्वापातात् । न चात्र विरोध एव न सम्भवतीति वाच्यम्, भेदप्रपञ्चगोचरत्वतन्निषेधाभ्यां विरुद्धविषयत्वोपलम्भात् । न च देशकालस्वरूपादिभेदेन निषेधः संकोचमर्हति; "नेह नानास्ति किंचन", "तस्मान्न विज्ञानमृतेऽस्ति किंचित् क्वचित् कदाचित् द्विज वस्तुजातम्" इत्यादिभिः सर्वकालवर्तिनां ब्रह्मव्यतिरिक्तवस्तूनां सर्वप्रकारनिषेधोपलम्भात् । "त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्नाः" इति च स्वप्नस्येव जागरसुषुप्त्योरपि मिथ्यात्वमेव ह्युच्यते । न च जागरादिवत् स्वप्नस्यापि सत्यत्वमुच्यत इति विपरिवर्तः; स्वप्नशब्देनैव तयोरुपचरितत्वात् । स्वप्नशब्दस्य च मिथ्यार्थे लोकप्रसिद्धत्वात् । अन्यत्र तदभावात् । न ह्यावसथशब्दः सत्ये प्रसिद्ध । न च भेदविधायकश्रुतिबलात् भेदनिषेधकश्रुतीनामन्यपरत्वम् ; निषेधस्यैव प्रसङ्गसापेक्षत्वेन विध्यपेक्षया परत्वात् अपच्छेदन्यायेन बलीयस्त्वात् । 'न च सिद्धवस्तुविषययोः समुच्चयविकल्पादिसम्भव ' इति निर्गुणवादे (62) निरूपितम् । अतोऽत्यन्तविरोधे रज्ज्वधिकरणसर्प-भूविदलनवत् कम्बुकलधौतवचोभयबाधोऽन्यतरबाधो वाऽवश्यम्भावी । तत्र नाद्यः

आवृतमिति चेत्, बन्धकाले सर्वदैव तत् आवृतम् । आवरणभाजः सुषुप्तस्य कस्यचिदभावाच्च । अस्ति अज्ञानभागिति चेत्-किमिदमज्ञानम्-स्वाप इति चेत्, स वृत्तिविशेषो वा, तदन्यद्वा । आद्ये वृत्तीनां वृत्तिच्छुरितचैतन्यभास्यतया न साक्ष्यपेक्षता, अन्त्ये ; तद् भावरूपमभावरूपं वा ज्ञानप्रतियोगिकत्वं विना न भासेत । ज्ञानं तु तदा न भासते । ईश्वरसाक्षिनिरूपणे तु नेश्वराभावः कदापि सुवचः इत्यादि परमार्थभूषणादौ द्रष्टव्यम् ॥ २८ ॥

(२९) "यदुक्तं—दोषमूलत्वेनान्यथासिद्धिसंभावनया सकलभेदावलम्बिप्रत्यक्षस्य शास्त्रबाध्यत्वमिति" इति परपक्षमनूद्य निरस्यत् भाष्यं विवृणोति अत्र वादे । शास्त्रैकवेद्येषु भेदेषु दोषमूलज्ञानवेद्यत्वासंभवविवक्षया मंगलमारचयति विदितमिति । यन्मयत्वम्=यत्प्रचुरत्वम् ; यच्छरीरत्वमिति यावत् । सन्निधिः=सतां निधिवत् भोग्यः । संनिधिं=स्वसंनिधानम् ।

प्रत्यक्षत्वेन प्रत्यक्षस्य शास्त्रात् प्राबल्ये अनिष्टमापादयति अपरोक्षेति । स्वरूपादीति । प्रकारादीत्यर्थः । नेहेति सर्वदेशस्य, न कदाचिदिति सर्वकालस्य, न किञ्चन, किञ्चिदिति सर्वप्रकारस्य च ग्रहणादसंकोचः । त्रय आवसथाः=तिस्रोऽवस्थाः जागरस्वप्नसुषुप्तयः । तत स्वप्नत्वविधिः मिथ्यात्वविधिरेवेत्याशयः पूर्वपक्षिणः । स्वप्नत्रयोद्देशेन आवसथत्वं स्थानत्वं सत्यत्वमेव विधीयत इति शंकां निरस्यति न च जागरेति । कम्बुकलधौतवत्=शंखरजतवत् । नाद्य इति । प्रथमं सर्पबुद्धिः ; अथ भूदलनबुद्धिः ; ततो रज्जुबुद्धिः । तत्र तृतीयाकारो रज्जुत्वम् ।

सम्भवति, पारमार्थिकत्वापारमार्थिकत्वातिरिक्तकोटिदर्शनाभावात् । निषेधकतया परस्य च शास्त्रस्य निषेध कान्तरादर्शनात् । न च विधिरेव निषेध इति वाच्यम्, तस्य स्वरूपत स्वार्थावगाहित्वात् । निषेधस्य तु प्रतियोगिप्रतिक्षेपात्मकत्वयैव स्वरूपलाभ ॥ विनाशादिषु कथमिति चेन्न, तत्रापि प्रतियोग्यपेक्षत्वात् ।

श्लो--विनाशादिषु शब्देषु नास्तिशब्दस्य गोचर । नञुपश्लेषवैधुर्यात् केवल प्रतिपद्यते ॥ अतोऽन्यतरबाधोऽवशिष्यते । बाधश्च बलवता दुर्बलस्यैव । न च प्रत्यक्षपरोक्षयो प्रत्यक्षत्वपरोक्षत्वाभ्यामेव प्राबल्यदौर्बल्ये, शुक्तिप्रत्यक्षेण शुक्तिरजतप्रत्यक्षबाधस्य, दीपशिखादिभेदानुमानेन दीपैक्य प्रत्यभिज्ञानबाधस्य च परित्यागप्रसङ्गात् । न चोपजीव्योपजीवकभावात् प्रत्यक्षशास्त्रयो प्राबल्यदौर्बल्ये, व्याप्तिग्राहकप्रत्यक्षोपजीविनाऽनुमानेन ज्वालैक्यप्रत्यक्षबाधस्योक्तत्वात् । न च पूर्वत्वात् उपक्रमवत्[1] प्रत्यक्ष प्राबल्यम्, पूर्वत्वमात्रस्य, अपच्छेदे[2] परस्यैव प्राबल्यनिश्चयेन, अप्रयोजकत्वात् । न च परत्वस्य बाधप्रयोजकत्वे माध्यमिकमर्यादया स्वप्नान्तानामपि बाध्यत्वमिति वाच्यम्, परत्वमात्रस्य बाधकत्वेनानुपन्यासात् । अन्यथा द्विचन्द्रज्ञानादिना प्राक्तनचन्द्रैकत्वज्ञानादिबाधप्रसङ्गात् । तस्मात् द्वयोर्ज्ञानयोर्विरोधे सावकाशत्वादन्यथासिद्धं बाध्यम्, अनवकाशत्वादनन्यथासिद्ध बाधकम् । अवकाशश्चाविरुद्धविषयलाभ अप्रमाणकोटिनिवेशो वा । तत्र पूर्वस्येहासम्भवो दर्शित । उत्तरस्तु कारणदोषे पर्यवसित । न च शास्त्रजन्यज्ञानस्य दुष्टकारणप्रसूतत्वम्, कर्त्रभावेनैव भ्रम-विप्रलम्भ-प्रमादाशक्तिमूलत्वशङ्कोच्छेदात् । अविच्छिन्नसम्प्रदायत्वेन शैथिल्यावापोद्वापादिविचारवैदेशिकत्वात् । उपबृंहणन्यायमीमांसाद्यनुग्रहेण प्रतिपत्तृदोषाणामपि निर्मूलत्वात् । अत शब्दप्रमाणदोषतया सप्रतिपन्नसमस्तसम्भावनाविरहे शास्त्रजन्यज्ञानस्य निर्दोषकारणप्रसूतत्वेन प्रामाण्यात् प्राबल्य प्रतिष्ठितम् । न च प्रत्यक्षदोषतया सप्रतिपन्नकाचकामलादिदोषविरहात् गगनपवनदहनसलिलवसुधादिगोचरप्रत्यक्षस्यापि प्राबल्य स्थितमिति वाच्यम्, भेदव सनाया प्रत्यक्षदोषत्वेन वासनामूलभेदभ्रमे दृष्टत्वात्, भेदवासनायाश्च बीजाङ्कुरन्यायेन प्रवाहानादितया तत्प्रत्यक्षमूलत्वोपपत्ते । अतो दुष्टकारणप्रसून भेदज्ञान निर्दोषनिगमान्तजन्मना निर्विशेषाद्वैतज्ञानेन बाध्यत इति ।

अत्रोच्यते । यदुक्तम्—शास्त्रबलीयस्त्वाभावे सति अद्वैतशास्त्रप्रामाण्योच्छेदप्रसङ्ग इति-तदसत्, प्रत्यक्षाविरोधित्येवाद्वैते द्वैते वा तत्प्रामाण्यस्य निर्वाहत्वात् । यच्च प्रत्यक्षप्राबल्ये देहात्मभ्रमादौ(दे ?) दुर्निरसत्वमिति तदयुक्तम, देहात्मभेदप्रत्यक्षानुसारिणैव शास्त्रेण तन्निरसनात् । अन्यथा प्रत्यक्षाच्छास्त्रस्य बलीयस्त्वे यूपादित्यैक्यवाक्येन यूपादित्यभेदग्राहिप्रत्यक्षबाधप्रसङ्गात् ।

तद्वदत्र प्रथम जगति पारमार्थिकत्वधी, अथ शास्त्रादपारमार्थिकत्वधी, ततस्तृतीया धीश्चेत्। तत्र कस्तृतीय आकार, तद्धेतुर्मानञ्च किमित्यर्थ । नञुपश्लेऽपेति । विनाशशब्दप्रयोगेऽपि कस्येति प्रतियोग्याकाङ्क्षा नियता । इयान् भेद । नञ प्रतियोगिपद विना प्रयोग एव न भवति । विनाशादिपद तु प्रयुज्यते । केवल प्रतिपद्यते=किञ्चित्प्रतियोगिकेति सामान्यरूपेण ज्ञायत इत्यर्थ । 1 उपक्रमवदिति । उपक्रमाधिकरणे हि पूर्ववाक्यजन्यप्रतीत्यविरोधेन उत्तरवाक्यस्यार्थो नेय इत्युक्तम् । 2 अपच्छेदे इति । अपच्छेदाधिकरणोक्तरीत्येति शेष । पूर्वत्वमात्रस्येत्यस्य अप्रयोजकत्वादित्यत्रान्वय ।

यच्चोक्तम्—निषेधस्य सर्वविषयत्वोपलंभेन संकोचो न युज्यत इति—तदपि मन्दम् ; सर्वविषयत्वे सत्येव हि प्रमाणान्तरविषयात् संकोचो युज्यते । अन्यथा, 'न हिंस्यात्' इत्यस्याग्नीषोमीयवाक्येनापि संकोचो न स्यात् । न चात्र प्रत्यक्षविरोधमात्रेण संकोचः; प्रकरणाद्यपत्रविशेषेणापि तत्सिद्धेः। तथा हि—

(1) यत्र परमात्मानं प्रति अपृथक्सिद्धत्वं विवक्षितम्, तत्र प्रपञ्चस्य स्वातन्त्र्यनिषेधे तात्पर्यम्, न तु ब्रह्मविशेषणभूतसमस्तनिषेधे । यथा, 'एक एव देवदत्तस्तिष्ठति ; नान्यत् किंचित्' इत्युक्ते तत्तुल्यपुरुषान्तरनिषेधे तात्पर्यम् ; न पुनस्तदवयवगुणजात्यादिनिषेधे । तदुक्तं संवित्सिद्धौ—"यथा चोलनृपः सम्राट् अद्वितीयोऽस्ति भूतले । इति तत्तुल्यनृपतिनिवारणपरं वचः। न तु तत्पुत्रतद्भृत्यकलत्रादिनिवारणम् ।" इति ।

(2) यत्र पुनः जीवानां स्वाभाविकस्वरूपप्रतिपादने तात्पर्यम्, तत्र देहात्मभ्रमप्रतिक्षेपाय देहादेः तस्मिन्नध्यस्तत्वमात्रमुच्यते ; न पुनः स्वरूपेण मिथ्यात्वम् । यथा शुक्तौ रजतस्याध्यस्तत्वेन शुक्तिरजतमिथ्यात्वम् ; न रजतमात्रमिथ्यात्वम् ; तद्वत् ।

(3) यत्र तु जीवानां परिशुद्धानां परस्परसाम्ये तात्पर्यम्, तत्र देवादिरूपस्य तत्प्रयुक्तसुखदुःखादिरूपस्य च वैषम्यस्यौपाधिकत्वेन स्वाभाविकत्वनिषेध एव क्रियते । यथैकजातीयानां रत्नानामुपरञ्जकद्रव्यान्तरसंसर्गप्रयुक्तवर्णवैषम्यादेरस्वाभाविकत्वमुच्यते ।

(4) निर्गुणवादादेश्च हेयगुणनिषेधे तात्पर्यमित्यन्यत्र (52) स्थितम् ।

(5) सदेवेत्यादि च सद्विद्यानिरूपणसुगमार्थम् । एवं सर्वत्रोह्यम् ।

यत् पुनः, 'त्रयः स्वप्ना.' इति जागरसुषुप्तयोरपि स्वप्नसाम्यमुच्यत इति, तत्र जागरसुषुप्तयोः स्वप्नसाम्ये विवक्षितेऽपि न मिथ्यात्वाकारेण[1] साम्यमिति पश्यामः । यथा पैंगल्यातिशयविवक्षया कश्चित् अग्निर्माणवक इत्युपचरति ; कश्चिद्दूषणत्वविवक्षया ; कश्चिच्च तपश्चर्यादिप्रयुक्तपरिशुद्धिविवक्षया—एवमत्रापि प्रमाणान्तराविरोधाय स्वप्नसाधर्म्यान्तरे तात्पर्यं ग्राह्यम् । तच्च यथा स्वप्नस्य ईश्वरसृष्टत्वेन जीवस्य कर्मानुगुणनियतदेशकालस्वरूपतत्स्वाप्नफलभोगादौ न स्वातन्त्र्यम्, तद्वत् जागरसुषुप्तयोरपि कर्मफलत्वेनेश्वराधीनत्वात्त तत्र जीवस्य स्वातन्त्र्यमित्येवमादिरूपेण प्रमाणाविरोधेन ग्राह्यमिति । ततश्च —

श्लो—- औपचारिकवाक्येषु योग्यमेवोपचर्यते । तत्प्रकरणादिभ्यस्तद्विशेषोऽपि सिध्यति ॥

यत्तु—भेदनिषेधकश्रुतीनां भेदविधायकश्रुत्यपेक्षया परत्वेन बलीयस्त्वमिति, तत्रापि नापच्छेदन्यायविषयत्वमिति निर्गुणनिरूपणे (52) ग्राह्यम् ।

यच्च—द्वैतगोचरशास्त्रस्य निषेधकान्तरं न दृश्यत इति, तदपि परमसुहृदं माध्यमिकं विस्मृत्योच्यते । स हि शून्यमेव तत्त्वमिति वदन् संविदद्वैतमपि निषेधति । न च तद्वाक्ये दोषमूलत्वेनाप्रमाणत्वात् परमत्यकिंचित्करमिति वाच्यम् ; वेदान्तवाक्यस्यापि अविद्याख्यदोषमूलत्वस्य त्वयैव वर्ण्यत्वात् । दोषाणामवान्तरभेदस्तु न बलाबलहेतु ; भ्रमविप्रलम्भादीनामितरेतरभिन्नत्वेऽपि दोषत्वस्याविरोधात् ॥

1. न मिथ्यात्वाकारेणेति । न हि स्वप्नानां ज्ञानानां मिथ्यात्वम् । किं तु स्वाप्नार्थानाम्। अत्र तु स्वप्नशब्द पदार्स्तीति भावः । विस्तरः परमार्थभूषणे ।

तथाऽपि प्रामाण्यभ्रमो वेदेषु बहुलमुपलभ्यत इति चेत्, किमतः? तत्त्वस्थितिनिरूपणेऽनुपकारकत्वात्। अत एव शास्त्रप्रत्यक्षयोः प्राबल्यदौर्बल्यहेतुरपि निर्मूलः, अविद्याख्यदोषमूलत्वाविशेषात्।

न च भेदवासना दोषः, शास्त्रतो निर्विशेषाद्वैते सिद्धे हि (?) तद्विपरीतसंस्कारात्मनो भेदवासनाया दोषत्वकल्पनासिद्धिः; तद्दोषत्वे च सति तन्मूलात् प्रत्यक्षात् प्राबल्येन शास्त्रतो निर्विशेषाद्वैतसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयात्।

श्लो–शास्त्रेण निर्विशेषत्वे सिद्धे स्यात् भेदवासना। दोषः, तद्दोषभावे च सिद्धे स्यान्निर्विशेषधीः॥

न च क्वचित् भेदवासना दोष इति लोके सर्वत्र प्रसङ्गः, अभेदवासनायामपि तथा प्रसङ्गात्। तस्यापि[1] च भेदवासनाख्यदोषस्य शास्त्रेऽपि दुस्त्यजत्वाच्च। अन्यथा प्रकृति-प्रत्यय-पद-वाक्य-तदर्थादि-भेदस्य, आकाङ्क्षा-सन्निधि-योग्यतादिभेदस्य चानुपलम्भे वाक्यार्थविशेषप्रत्ययस्यानुदयप्रसङ्गात्। न च भेदवासना प्रत्यक्षस्यैव दोष इति वाच्यम्, विपरीतसंस्कारात्मना दोषत्वे क्वचित् दोषता, क्वचिन्नेति नियामकाभावात्। आकारान्तरेण तद्दोषत्वस्य दुष्प्रतिपादत्वात्। तद्दोषत्वे सति तन्मूलस्य भ्रान्तत्वम्, तद्भ्रान्तत्वे च सिद्धे तद्दोषत्वमिति च परस्पराश्रयणात्। [तद्दोषत्वे?] प्रत्यक्षस्य [2]भ्रान्तत्वम्, तद्भ्रान्तत्वे निर्विशेषत्वप्रतिपादनम्, तत्प्रतिपादने भेदवासनाया दोषत्वमिति चक्रकं चात्रानुसन्धेयम्। न च अद्वैतवाक्यार्थज्ञाने त्वभेदवासना मूलम्, अत एव ध्यानादिविध्युपयोग–इति वाच्यम्, अभेदवासनाया अप्यन्ततो भेदवासनमूलत्वात्। न ह्यभेदज्ञानं भेदज्ञानमन्तरेण संभवति। स्वयमेव प्रतियोग्यादिभेदवासनावहत्वात्। न चाभेदवासना निष्प्रतियोगिकस्वरूपधीहेतुरिति वाच्यम्, नित्यस्फुरितस्य चिन्मात्रस्य निष्प्रतियोगिकत्वेऽपि तस्य वासनामूलत्व[वत् ?]तन्मूलप्रत्यक्षादिविषयत्वस्य त्वयैव प्रतिक्षेपात्। अतो भेदनिषेधकाद्वैतवाक्यार्थज्ञानस्यापि भेदवासनामूलत्वं तदापादकत्वं च फलितम्। ततश्च तुल्यदोषत्वे किं कस्य बाधकम्, बाध्यं वा?

किंचाभेदवासनाया दृष्टरूपेणादृष्टरूपेण वा तत्त्वमस्यादिवाक्याद्वाक्यार्थज्ञानोपकारकत्वम्। नाद्यः, वाक्यार्थवासनामन्तरेणापि वाक्यस्य यथासम्भवं सत्यासत्यस्वरूपस्वार्थबोधकत्वस्य भवद्भिरपि स्वीकर्तव्यत्वात्। उक्तं चाभियुक्तैः—, 'अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि' इति। अन्यथा क्वचिदप्यपरिचितविचित्रवाक्यार्थप्रत्ययो न स्यात्। तथा च सति गतं कवीनां प्रावीण्येन, भवतां च पूर्वपक्षविज्ञानेन, श्रुतीनां चाप्राप्तार्थसमर्पणसामर्थ्येन। नापि द्वितीयः, शक्त्युपबृंहितज्ञाननिवर्त्यत्वाददृष्ट-

---

1. तस्यापीति त्वदुक्तस्यापीत्यर्थकम्। त्वदुक्तस्य भेदवासनाख्यदोषस्यापीति यावत्।

2. भ्रान्तत्वं=भ्रमत्वम्। अत एव=अभेदवासनाया मूलत्वादेव तदुत्पादनार्थमेव। प्रकारान्तरेणापि भेदज्ञानमूलकत्वमाह नहीति। त्वयैवेति। स्वरूपधीहेतुरित्यत्र स्वरूपात्मकधीविवक्षा वा, स्वरूपविषयकधीविवक्षा वा। नाद्यः, तस्या वासनाहेतुकत्वायोगात्। नान्त्यः; शुद्धस्य प्रत्यक्षादिविषयत्वे दृश्यत्वात् मिथ्यात्वं स्यादिति विषयत्वानुपगमादित्यर्थः। शक्तीति। तत्त्वज्ञानमात्रनिवर्त्यत्व एव शुक्तिरजतादिवत् प्रपञ्चो मिथ्या स्यात्। शापादितो भस्मादिभाववत् शक्ति-

प्रपञ्चसत्यत्वभीतैर्भवद्भिरनभ्युपगमात् । अत्र चाद्वैतानुध्यानजन्यवासनामन्तरेण तज्जन्यसामग्रीसिद्धेः । अन्यथा तच्छ्रवणस्याप्यनुपपत्त्या वासनाजनकस्य तद्ध्यानस्याप्यसिद्धिप्रसङ्गात् । न चापरोक्षरूपवाक्यार्थज्ञानजननार्थं दृष्टद्वारेणादृष्टद्वारेण वा तदुपयोग इति वाच्यम्, शब्दजन्यप्रत्यक्षादेर्दूषणात् ।

श्लो–न[1] शब्दजन्यं प्रत्यक्षं प्रत्यक्षत्वात्, यथेतरत् । व्यवस्थाभञ्जने तु स्यात् सर्वमानेषु सङ्करः ॥

अन्त्यप्रत्यक्षवेद्यं तु ब्रह्म चेदधिकान्वितम् । सविशेषत्वमेव स्यात्, न चेत्, प्राग्वच्च सस्रुतिः ॥

अत एव[2] शास्त्रप्रत्यक्षजन्यज्ञानयोः परोक्षत्वापरोक्षत्वलक्षणवैधर्म्यनिषेधोऽपि प्रत्युक्तः ।

यच्च—उपजीव्यस्यापि प्रत्यक्षस्य ज्वालाभेदानुमानेन बाधो दृष्ट इति—तदप्यलिस्थवीयः, तत्र उपजीव्यविरोधाभावात् । न हि तत्र ज्वालैक्यप्रत्यभिज्ञादिकं भेदानुमानस्योपजीव्यम् । न च भेदानुमानं स्वोपजीव्यव्याप्तिग्राहकप्रत्यक्षविशेषं बाधते ॥ तथाऽप्युपजीव्यजातीयस्यापि विरोधे, 'तद्वा तादृग्वेति न कश्चिद्विशेषः' इति चेत्, सामान्यत उपजीव्यजातीयस्यापि ज्वालैक्यज्ञानस्य विशेषतोऽपि दृष्टदोषजातीयत्वात् । अचिरनिर्वापितारोपितप्रदीपेऽपि निर्वाणादर्शिनः तदेवेदमिति दृढप्रत्यभिज्ञानमुदेत्येव । तत्रापि हि भेदादर्शनसादृश्यादिको दोषः । सोऽत्रापि सम्भवन् ज्वालैक्यज्ञानस्य निर्दोषत्वनिर्णयं प्रतिरुणद्धि । तावति चानुमानमबाधितमुदेतीति न दोषगन्धः । इह तु स्वोपजीव्यं तज्जातीयं च कृत्स्नं प्रत्यक्षं बाध्यत्वेन प्रसक्तमिति स्थितः स्वव्याघातः । अत उपजीव्यप्रत्यक्षबाधेन शास्त्रं नोदेतुमलम् ।

किंच शास्त्रप्रत्यक्षयोर्बलाबलपरीक्षकप्रमाणमपि ब्रह्मव्यतिरिक्तभेदगोचरत्वेन शास्त्रेणैव बाध्यत इति स्वेनैव स्वबलं प्रतिक्षिपत् शास्त्रं कथं प्रत्यक्षात्प्रबलं भविष्यति? असत्यात् सत्यप्रतिपत्त्यादिकं तु दूषयिष्यते (30) । अतः प्रत्यक्षादिसिद्धानुपमर्देनैव भेदनिषेधकश्रुतीनां तात्पर्यमुपपादनीयमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां प्रत्यक्षशास्त्रविरोधपरिहारवादः एकोनत्रिंशः ॥ २९ ॥

—०—०—

॥ अथ असत्यात्सत्यसिद्धिभङ्गवादः त्रिंशः ॥ ३० ॥

सत्यैरेव सदातनोक्तिनिवहैः सत्यप्रमाहेतुभिः सत्यं ज्ञानमनन्तमेकममलं यत् ब्रह्म निर्दिश्यते । तत् सत्यैः परिकर्मितं गुणगणैः सत्याभिसन्धिक्रियं सत्यानन्दविभूतिकं विचिनुमः सत्यस्य सत्यं महः ॥

सङ्कल्पकृतत्वे तु सत्यत्वमेवेति सर्वसमतं हीति भावः ।

1 न शब्देति । प्रत्यक्षम् आत्मसाक्षात्काररूपं न शब्दजन्यमित्यर्थः ।

2 अत एवेति । शास्त्रजन्यस्यापरोक्षत्वासंभवात् तत्स्वीकारे फलाभावाच्चेत्यर्थः ॥ २९ ॥

30 ब्रह्मसिद्ध्यादिग्रन्थोक्तामसत्यात्सत्यसिद्धिं तत्तदुदाहरणदूषणेन निरस्यत् भाष्य, 'न च वाच्यं स्वाप्नस्य हस्त्यादिविज्ञानस्य' इत्यादिकमुपपादयितुमाह सत्यैरिति । असत्यात् सत्यसिद्धिर्नाम सत्यस्योत्पत्तिर्ज्ञप्तिश्च । उत्पाद्यं ज्ञाप्यञ्च यथा सत्यम्, तथा उत्पादकं ज्ञापकञ्चापि सत्यमेव सर्वत्रेति ज्ञापनाय सत्यैरेवेति एवकारः । ज्ञाप्यं च यत् सत्यं तन्न निर्विशेषम् । अतो धर्मिवत् ज्ञाप्यानां विशेषणानामपि सत्यत्वमिति उत्तरार्धेनोच्यते । सत्यस्य सत्यमिति । 'प्राणा वै सत्यम् । तेषामेष

योऽयमसत्यप्रलाप — असत्यादपि शास्त्रादे सत्यस्य ब्रह्मण सिद्धि सम्भवति। अस्ति चासत्यात् सत्योत्पत्ते सत्यप्रतिपत्तेश्च लोके बहुलमुपलम्भ , [1]आरोपितैरेव शुक्तिरजत-रज्जुसर्प-शङ्काविष-भावितगरुडादिभि सत्यस्य हर्ष भय मरण गरलहरणादेर्दर्शनात्। तथा(1)स्वाप्नार्थेन शुभादि ,(2)प्रतिबिम्बेन बिम्बतत्त्वम्, (3) लिप्यक्षरैरक्षराणि (4) रेखागवयादिभि सत्यगवयादि , (5) चित्रपुरुषादिभि पुराणवृत्तान्तादि , (6)नादविशेषोपाधिकशब्दनानात्वेनार्थभेदश्चेति असत्यैरेव सत्यानि निश्चीयन्ते। तथा(7)बाष्पारोपितधूमादिभिर्यदृच्छासन्निहितधूमध्वजादिसिद्धि । न चात्र सर्वत्र तत्तत्संवित्स्वरूपमेव सत्य कारणमिति वाच्यम्, ज्ञप्तिस्वरूपमात्रस्य कारणत्वे ज्ञप्त्यन्तरादपि तदुत्पत्तिप्रसङ्गात्। विषयविशेषविशेषितायास्तु कारणत्वोक्तौ, "नागृहीतविशेषण "न्यायेन विषयस्यापि कारणत्वावश्यम्भावात् । न चासत्यात् सत्यसिद्धौ लिङ्गविभ्रमात् साध्यसिद्धिप्रसङ्ग इति वाच्यम्, यादृच्छिकसंवाददशायामिष्टप्रसङ्गत्वात्॥ तत्सिद्धिनियम प्रसज्यत इति चेन्न , तदनियमस्यासत्यत्वप्रयुक्तत्वाभावात् , अपित्वव्याप्तिनिबन्धनत्वात्। व्याप्त हि साधनम् । न ह्यसन् धूमाभासो वह्निव्याप्त । बहुलत्वोद्भव(द्रुत?) (र्ध्वगत?)त्वादिवत् अनारोपितत्वस्यापि व्याप्त्युपयोगितयाऽन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात् । प्रतिबिम्बादेश्चासत्यस्यापि सत्यमुखादिसिद्धौ अन्वय व्यतिरेकाभ्यां व्याप्तिसिद्धे ॥ प्रतिबिम्बस्यासत्यत्वेऽपि बिम्बप्रतिबिम्बयो व्याप्ति सत्या तद्वशात् तत्र बिम्बसिद्धिरिति चेन्न, व्याप्तिर्हि सम्बन्धस्त त्वाप्य व्यापकसापेक्षा , कथ तयोरन्यतराभावे सा सत्या भवेत ? अतो व्याप्य प्रतिबिम्बादिकमसत्यमेवेति तद्गता व्याप्तिरपि तद्गतमालिन्यादिवदसत्यैव । न च विषयमिथ्यात्वे तद्विषयज्ञप्तिसत्यत्वसिद्धि । न हि नभ प्रसूनमिथ्यात्वे तत्परिमलपारमार्थ्यम् । अत शास्त्रादेर्मिथ्यात्वनिश्चयेऽपि तत परमार्थनिर्विशेषब्रह्मनिश्चय उपपद्यते । न च सहसा शास्त्रस्यासत्यता धियमधिरोहति, स्वजन्यविश्वनिवर्तक द्वैतबोधजन्मन प्राक् सत्यतयैवावभासात् । अतो बोधनदशायां स्वयमपि मदित्यव-

---

सत्यम्' इति श्रुत्यैव व्याख्याततत्वात् जीवाना सर्वेषा सत्यता यदधीना तत् सत्यमित्यर्थ । सत्यत्व—मिथ्यात्वप्रत्यनीकत्वम्, अबाधितार्थकत्वम्, निरुपाधिकसत्ताश्रयत्वम्, अप्रतिहतत्वम्, अविनाशित्वमिति बहुप्रकारम् । अत्र प्रयुक्तेषु सत्यशब्देषु यथायथमिद ग्राह्यम् । 1 उपपत्तावुदाहरणान्याह आरोपितैरिति । इतो तान्याह तथेति । नादविशेषेत्युदाहरण शाब्दिकमतमादत्य । अनियतसत्सिद्धिस्थलमप्याह तथा बाष्पेति । नागृहीतविशेषणेति । "नागृहीतविशेषणा बुद्धिर्विशिष्टे प्रवर्तते" इति न्यायस्वरूपम्। विशिष्टबुद्धौ विशेषणज्ञान कारणमिति तदर्थमाहु केचित्। विशिष्टज्ञाने विशेषण नियमेन विषयीभवतीति परे। तत्र विषयविशिष्ट ज्ञान कारणमित्युक्तौ तत्र विषयोऽपि विशिष्ट कारणमेवेति। विभ्रमात्=परोक्षसाधारणात् अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दितभ्रमात्। अशङ्क्येति। व्याप्त्यभावेत्यर्थ । प्रतिबिम्बादेरिति। इद सर्वमनारोपितमेव। न हि अप्रतिबिम्बे प्रतिबिम्बादिधी । व्याप्ति प्रति सत्यत्व न प्रयोजकम् ; अपि त्वन्वयव्यतिरेकौ। अत प्रतिबिम्बस्यत्वेऽपि व्याप्तिरिति भाव । तर्हि व्याप्ते सत्यत्वात् सत्यादेव सत्यधीरिति शङ्कते प्रतिबिम्बस्येति । ननु प्रतिबिम्बज्ञान व्याप्ति ज्ञान वा कारणम् तत्तु सत्यमेवेत्याशङ्कायां असद्विषयकज्ञाने सर्वत्र विषयवत् तस्याप्यसत्यत्वमाह न चेति। बोधजन्मन =बोधो दत्ते । असत्यस्यापि शास्त्रस्य असत्यत्वेनाभानादपि सत्यधीहेतुत्वमित्याह न च सहसेति ।

भासात् स्वजन्यबोधसामर्थ्यादेव स्वस्यापि निवृत्तिसिद्धौ पुनर्बोधान्तरस्यानपेक्षितत्वेन तदुत्पादकत्वाभावाच्च न कश्चिद्विरोधः । न च वाच्यं सत्यतया प्रत्यक्षादिसिद्धस्यापि प्रपञ्चस्य शास्त्रेणेव शास्त्रसिद्धसत्यत्वस्यापि ब्रह्मणः केनचिद्बाधे मिथ्यात्वं सम्भवतीति, अदर्शनादेव तन्निरासात् । न च कारणदोषनिश्चयात् फलितप्रतीतिविषयबाधः, यादृच्छिकसंवादिलिङ्गविभ्रमादिभिरेवानैकान्त्यात् । अतो वस्तुतो मिथ्याभूतादपि शास्त्रादेः परमार्थसदद्वितीयब्रह्मनिश्चय उपपद्यत इति ॥

[सिद्धान्त —] अत्रोच्यते-यदुक्तमसत्यात् सत्योत्पत्तिर्दृश्यत इति-तदसत्, सत्यैर्ज्ञानादिभिरेव तत्रतत्र तत्सिद्धेः ॥ यत् तत्रोक्तम्—ज्ञप्तिस्वरूपमात्रस्य कारणत्वे ज्ञप्त्यन्तरादपि तत्सिद्धिप्रसङ्ग इति—तदपि मन्दम्, ज्ञप्तिस्वरूपाणां परस्परविचित्रशक्तित्वात् ॥

विषयविशेषमन्तरेण वैचित्र्यं कुतस्सिद्धमिति चेत्, [1]किमयमुत्पत्तिप्रश्नः, उत ज्ञप्तिप्रश्नः ? आद्ये तु सामग्रीवैचित्र्यमेवोत्तरम् । तदेव च कुतस्सिद्धमिति चेन्न, सामग्रीवैचित्र्यपारवश्यस्य सार्वत्रिकत्वात् । सामग्रीवैचित्र्यादेव हि तत्तद्विषयत्वनियमोऽपि संविदः । न च तत्तद्विषयत्वमेव सामग्र्यधीनो विशेष इति वाच्यम्, एकविषयत्वेऽपि सामग्रीविशेषात् प्रत्यक्षत्वपरोक्षत्वस्मृतित्वानुभवत्वगरलनिवर्तकत्वतदशक्तत्वादिविशेषदर्शनात् । न च विषयोऽपि ज्ञप्तिसामग्र्यनुप्रविष्ट इति वाच्यम्, अतीतानागतानुमानादिषु तदयोगात् । असदादिप्रत्यक्षज्ञानमात्रे त्विन्द्रियसम्प्रयोगाधारतया तस्य कारणत्वमिष्यते । न च मिथ्याभूतस्य विषयस्य सम्प्रयोगाधारता, प्रकाशात्पूर्वं तत्स्वरूपाभावात् । प्रकाशस्य च सम्प्रयोगसमनन्तरभावित्वेन चक्रकाश्रयप्रसङ्गात् ॥ द्वितीयेऽपि स्वयम्प्रकाशादनुव्यवसायादेर्वा यथाभिमानं तत्सिद्धिः । तथाऽप्यवान्तरवैचित्र्योपलम्भे विषयविशेष एव कारणमिति चेन्न, [2]विषयविशेषस्यैव तत्र तदवान्तरवैचित्र्यरूपत्वात् । तत्प्रकाशं प्रति सत्यस्य दोषादेरेव प्रयोजकत्वात् । मिथ्याभूतस्य विषयस्यैव च तत्प्रकाशप्रयोजकत्वे असत्यादसत्य[3]प्रतीतिमात्रसिद्धेः । तदुपलक्षितस्य ज्ञानस्य च हर्षभयानुव्यवसायादिहेतुत्वेऽप्युपलक्षणस्य तस्य हेतुत्वाभावात् । न हि कारणोपलक्षणमपि तत्कार्यकारणं भवति अतिप्रसङ्गात्[4] ॥ अन्वयव्यतिरेकाभ्यां नातिप्रसङ्ग इति चेन्न, विषयस्यैव निरपेक्षहेतुत्वविवक्षायामप्रतीयमानादपि सर्पादेर्भयादिप्रसङ्गात्, ज्ञप्तिसापेक्षत्वविवक्षायां तदुपलक्षणमात्रेणान्वयव्यतिरेकयोरन्यथासिद्धेः ॥

तर्हि ज्ञप्तेरपि निरपेक्षाया हेतुत्वे ज्ञप्त्यन्तरादपि तदुत्पत्तिप्रसङ्गः, सविषयाया हेतुत्वे [ज्ञप्तेरेव] विषयोपलक्षणत्वमिति विपरिवर्तप्रसङ्ग इति चेन्न, ज्ञप्तेरुपलक्षणत्वे तदुपलक्षितस्य विषयस्याज्ञायमानदशायामपि भयादिहेतुत्वप्रसङ्गात् । कार्योत्पत्तिदशायामपि कारणोपलक्षणावस्थानापेक्षायाम्, नामान्तरेण तस्यापि कारणत्वस्वीकारात् । न चैवं विषयेऽप्ययं स्थितिरिति वाच्यम्, विषयोल्लेखमन्तरेण विषयिणो

---

1 उत्पादकं किम्, ज्ञापकं किमिति प्रश्नौ । 2 न वैचित्र्यांशे कारणम्, नापि तत्प्रकाशांशे इत्याह विषयेति । 3 प्रतीतिमात्रेति । मात्रपदेन हर्षभयादिरूपकार्यव्यवच्छेदः । 4 अतिप्रसङ्गात् । काकोपलक्षितगृहकार्यवासादौ काकस्य कारणत्वापत्तेः ।

शक्तिवैलक्षण्यवत् विषयभेदोऽपि नियामकोऽनुभूयत इत्याशयेन शङ्कते तर्हि ज्ञप्तेरपीति ।

ज्ञानस्यावस्थानाभावादेव केवलज्ञानात् तदुत्पत्तिप्रसङ्गस्यानवतारात् । अप्रसृतनिर्विषयाभ्युपगमपक्षेऽपि[1] प्रसरावस्थाविशेषविशिष्टस्य कारणत्वस्वीकारात् ॥ ज्ञानमन्तरेण विषयस्याप्यवस्थानं कथमिति चेत्; क्षणभङ्गास्मरूयात्यादिप्रसङ्गात्, [2]त्वयाऽपि तत्प्रतिक्षेपात् ॥ तथाऽपि लिङ्गतज्ज्ञानयोरिवात्रापि विषयविषयिणोर्द्वयोरपि कारणत्वमस्त्विति चेन्न; तत्र द्वयोरप्यनन्यथासिद्धान्वयव्यतिरेकवत्त्वात् । अत्र तु विषयस्यान्यथासिद्धत्वाद्विषयिणश्च हेतुताया दुस्त्यजत्वात् । लिङ्गज्ञानेऽपि विषयस्योपलक्षणत्वमस्त्विति चेन्न; लिङ्गभ्रमेऽप्युपलक्षणत्वसिद्धेः तदुपलक्षितेन ज्ञानेन लिङ्गिसिद्धिनियमप्रसङ्गात् । अतो न लिङ्गज्ञाने विषयोपलक्षणत्वम् ॥ अत्रापि तर्हि विषयान्तरोपलक्षितज्ञानेऽप्युपलक्षणत्वं सिद्धमिति ततो हर्षादिसिद्धौ घट्टकुट्यां प्रभातमिति चेन्न; तद्विषयोपलक्षणज्ञप्तिस्वरूपविशेषस्यैव तत्कारणत्वस्वीकारात् । [3]यथा गुणविशेषोपलक्षितजात्यादिस्वरूपस्य वाच्यत्वे गुणस्य वाच्यबहिर्भावः, तथाऽत्रापि विषयस्य कारणबहिर्भावः ॥ भवतु वा परमार्थधूमाद्युपलक्षितं ज्ञानं कारणमिति, तथाऽपि भवतो न कश्चिल्लाभः, तत्रापि विषयस्याकारणत्वात्, सर्वत्र ज्ञानस्य सत्यस्य कारणत्वसिद्धेः । किंच—

कार्यकारणभावे हि पौर्वापर्यमुदीर्यते । असत्यत्वे कथं पूर्वभावित्वं कस्यचिद् भवेत् ॥

(1) ननु तत्तद्विषयाणां मिथ्याभूतानामपि कारणत्वं शास्त्रतः सिध्यति; "स्वप्नेऽगम्यागमनं च धन्यम्" इत्यादिभिः तद्विषयाणामेव हि शुभाशुभादिसिद्धिहेतुत्वं स्वप्नाध्यायादिषु पठ्यते इति चेन्न; उपचारादपि प्रयोगसंभवात्, तद्भ्रमस्यैव तत्र हेतुत्वात् । तस्य च सत्यत्वात् । स्वाप्नयोनामीश्वरसृष्टत्वपक्षे तन्मिथ्यात्वासिद्धेश्च ॥

(8) [4]यत्तु लिप्यक्षरैरक्षरग्रहणमिति, तत्र लिपिस्वरूपं सङ्केतो वर्णबुद्धिश्च न मिथ्याभूताः । न च वर्णबुद्धिरेव तद्वर्णबुद्धिहेतुः, आत्माश्रयप्रसङ्गात् । न च लिपिषु वर्णभ्रमः सत्यवर्णधीहेतुः, गौरवात् । सङ्केतवशादेव तत्सिद्धौ वर्णभ्रमस्य कारणत्वकल्पने प्रमाणाभावात् । भावेऽपि तत्पारमार्थ्य(र्थिकत्व)स्वीकाराच्च ॥

(9) रेखागवयेऽपि, सत्यादेव रेखासन्निवेशसादृश्यमात्रात् पूर्वानुभूतगवयस्य पुरुषस्य प्रथमं गवयस्मृतिः । अननुभूतगवयस्य तु न गवयस्मृतिरपि, रेखासादृश्यावबोधनात् । कदाचिदाप्तवाक्येन गवयोपलक्षणात् पश्चाद्रेखायामपि कस्यचिद् गवयभ्रमः संभवेदपि, तस्यापि न ततः परं किमपि ततः सत्यगवय-

1 अस्मासिद्धधर्मभूतज्ञानस्य तथात्वस्वीकारादिति भावः । 2 त्वया = स्थिरत्वव्यावहारिकसत्यत्ववस्तुवादिना । 3 यथागुणविशेषेति। गन्धसमानाधिकरणद्रव्यविभाजकजातिः पृथिवीशब्दप्रवृत्तिनिमित्तमित्युक्तौ न हि गन्धादीनां वाच्यतावच्छेदकतेति। असत्यधूमवारणार्थं धूमे परमार्थत्वं विशेषणं निवेश्य लिङ्गज्ञानेऽपि ज्ञायमानं लिङ्गं करणमिति पक्षं विहाय लिङ्गस्योपलक्षणत्वमकारणत्वमेव स्वीकुर्वन् आह भवतु वेति। धन्यमिति। शुभहेतुरित्यर्थः। 4 यथाक्रमं स्वप्नानन्तरं प्रतिबिम्बविषये प्रत्युच्य पश्चादेव लिपिविचारः कार्यः। तथापि पूर्वपक्षिणा पश्चादपि प्रतिबिम्बप्रस्तावात् पश्चदेलया तथैव सप्रतिविवक्षया लिपिं गृह्णाति परिषति। गौरवादिति। न हि लिपिदर्शने भ्रमप्रमारूपवर्णज्ञानद्वयं जायत इति भावः। अतो लिपिज्ञानमेव वर्णज्ञानकारणम्। तत्र विशेषमाह संकेतेति।

ज्ञानमिति समस्तीति नासत्यात् सत्यधी ॥

(5) चित्रपुरुषादिभि पुराणवृत्तान्तादिज्ञानेऽपि उपदेशो वा, प्रत्ययितपुरुषलिखितत्वव्यवसाये सति लिङ्ग वा निदानम् , न तु चित्रगोचर पुरुषभ्रम ॥

(6) नादविशेषोपाधिकशब्दनानात्वेऽपि तत्तन्नादाभिव्यक्तरूपेण सम्बन्धग्रहणसहकृतशब्द स्वरूपमेवार्थधीहेतु । तच्च विशेषणेन सह सत्यमेव । न चौपाधिक शब्दनानात्वम् , एकरूपस्य शब्द स्यानुपलम्भात् , कल्पकाभाव च ॥ क्रमयौगपद्यादिविकल्पदु स्थत्वेन वर्णाना बोधकत्वे निरस्ते बोध कान्तर किंचित् कल्प्यते , तच्च सामर्थ्यादिशालिभि प्रत्यक्षयितुमपि शक्यते , 'स्फोटस्त्व वर्णसश्रय ' इति महाभारतेऽप्युच्यत इति चेन्न , वर्णाना स्फोटव्यञ्जकत्वेऽपि क्रमयौगपद्यादिविकल्पावतारप्रसङ्गात् । परिहारस्य च समत्वात् । 'स्फोटस्त्व वर्णसश्रय ' इत्यस्य वर्णानामेव स्फुटीकरणशक्तिमात्रविषयत्वात् । समाधिग्रन्थेष्वपि शब्दब्रह्मापरनाम्नो वाचकेतरस्यैव कस्यचिद्वाचकहेतो परब्रह्मानुसन्धानोपकारक तयाऽनुसधेयत्वविधे , तावत एव च योगिभि साक्षात्करणात् । स्फोटदूषणविस्तारस्त्वाचार्यादि ग्रन्थेष्वनुसधेय ॥

(7) वाष्पारोपितधूमेन यादृच्छिकाग्निसिद्धिस्तु न भ्रमसामर्थ्याधीना, अन्यथा सर्वत्र तद्भ्रमे तत्सिद्धिप्रसङ्गात् । अत एव हि तत्र प्रामाण्यमपि नाङ्गीक्रियते । तत्रापि यादृच्छिकप्रमासद्भावे शास्त्रा देस्स्वयमप्रमाणत्वात् प्रमाणान्तरासभवाच्च न तत्सत्यत्वव्यवसाय शक्य ॥

तदेव लोकदृष्ट्या भ्रमदृष्ट्या च सत्यादेव सत्यस्य सिद्धि । भवदृष्ट्या त्वसत्यादसत्यस्यैव सिद्धिरिति न कथञ्चिदप्यसत्यात् सत्यसिद्धिरुदाहर्तुं शक्यते । असत्यस्यापि प्रतीति सत्यादेव दोषादे र्भवति, किं पुन सत्यस्य ।

ननु उपलक्षणत्व नाम ज्ञाप्यबहिर्भावेऽप्युपलक्ष्यज्ञानहेतुत्वम् । तथाच मिथ्याभूतस्य विषयस्य

प्रत्ययितेति। विश्वासपात्रेत्यर्थ । आप्तेति यावत्। अत्र प्रत्युतेति अशुद्धपाठ । पुरुषादि पदवैयर्थ्याच्च। शाब्दिकपक्षे एतदुदाहरणसभवेऽपि वेदान्तिपक्षे तद्योगमाह न चौपाधिकमिति। क्रमेत्यादि। तत्त्व मुक्ताकलापादौ विस्तर । शक्तिमात्रेति । शाब्दिकसमतस्य स्फोटस्य वर्णनिष्ठत्वाभावेन वर्णसश्रय इत्यस्यानन्वयात् 'रसोऽहमप्सु' इतिवत् तद्धर्मान्तरत्वमेवेति भाव । समाधीति। प्रणवजपपूर्वक भगवद् ध्यानव्यापृतस्य समाध्यवस्थाया परमात्मसाक्षात्कारत प्राक् तदीयव्यापारो वाचक प्रणवमनुसधाप यति । आस्वादयति चार्थम् । स व्यापारोऽनुसधानहेतुर्भाव्यत इति तस्यैव स्फोटत्वेन व्यवहारस्तदेति भाव । आचार्यादीत्यनेन शाबरशाकरभाष्यादिदृष्टनामपि ग्रहणम् । भ्रमसामर्थ्येति। प्रमाहेतुवास्तवे न्द्रियसनिकर्षशालिवस्त्वधीनेति भाव । तदेवमित्यादिवाक्यानामर्थ एवानुष्टुभा समग्राहि भि ,"सत्य धीर्भ्रम स येन तत्रासत्यादसत्यधी । सत्यादसत्यधीर्वेति क्वासत्यात् सत्यधीर्भवेत् ॥" इति। नन्वि त्यादि। एवमसत्यविषयज्ञानस्य कार्यहेतुत्वेऽपि नासत्यस्य हेतुत्वमित्युक्तम्। अथ कार्यान्तरहेत्वा भावेऽपि एतदुपलक्षितस्यैव हेतुत्वात् तद्वतूपलक्षणत्वमिष्टमेवासत्ये। उपलक्षणञ्च व्यावर्तकविशेष । तथा हि—प्रकारो द्विविध उपरञ्जको व्यावर्तकश्चेति । व्यावर्तके च विशेषणमुपलक्षणञ्चेति द्वैधम् ।

उपलक्षणत्वाङ्गीकारे पुनरपि हेतुत्वं सिद्धमिति चेन्न; उपलक्षणं हि न स्वरूपेण ज्ञापयति, अपि तु स्वज्ञानेन; तथाच ज्ञानगतमेव हेतुत्वम्; न पुनर्विषयगतम्; विषयस्य मिथ्यात्वेन हेतुत्वायोगात्। अन्यथा कुलालविज्ञानविषयभूतस्याऽऽगामिघटस्य घटं प्रति हेतुत्वं स्यात्। न च तत् युज्यते, नियतपूर्ववृत्तित्वाभावात्। न च तावता विषयस्य हेतुत्वाभावे कुविन्दज्ञानस्यापि हेतुत्वं स्यादित्यतिप्रसङ्गः शक्यते वक्तुम्। तद्वदत्रापि॥ कार्यस्य कारणकालासन्निधानात् तत्राहेतुत्वमिति चेत्-तुल्यम्; अविशेषादसान्निध्यस्य॥ अथाप्यत्र पुनः अतिप्रसङ्गात् तत्परिहारार्थं विषयस्यापि हेतुत्वमकामेनापि स्वीकर्तव्यमिति चेत्; तर्हि कर्तृज्ञानविशेषणे घटादावपि किं न स्वीकार्यम्॥ कार्यकारणभावनियमस्यावश्याङ्गीकार्यत्वात् कारणायत्तमेव वैषम्यं तेषुतेषु स्वीक्रियत इति चेत्, तुल्यम्॥ अत्रापि तद्वैसत्त्वेऽपि कारणत्वमस्त्विति चेन्न; व्याघातात्। नियतपूर्वभावित्वं हि कारणत्वम्। व्यावहारिकमपि कारणत्वं तेनैव रूपेण निर्वहन्ति दुर्वैतण्डिकाः। पूर्वभावित्वं हि पूर्वकालसत्त्वमेव। कारणं हि पूर्वावधिः। अवधित्वं च स्वसद्भावेनैव कारणानां नियतपूर्वत्वमिति सामान्यनिर्देशेऽपि तत्र सद्भावोऽसद्भावो वा कश्चिदेकः परिशिष्यते; परस्परविरोधात्। तत्रासद्भावपक्षस्तु अकारणलक्षणत्वादवधूयते। सद्भावपक्षस्त्ववशिष्यते। अतो नाऽऽगामिनः कारणत्वम्। नाप्यत्यन्तासतः। तेन सत्यादेव कारणात् कार्यस्य, ज्ञापकाद्वा ज्ञाप्यस्य सिद्धिः। श्रुतिरपि—"कथमसतः सज्जायेत" इति, "सन्मूलाः" इति, "सदेव सोम्येदमग्रे" इति च।

ननु मिथ्यार्थज्ञानस्योपलक्ष्यज्ञानहेतुत्वेऽपि तज्ज्ञानोपलक्षणार्थं मिथ्यार्थस्य हेतुत्वमिति चेन्न; तत्रापि तज्ज्ञानस्यैव हेतुत्वात्। तथा चानवस्थेति चेन्न; अवश्यवेद्यत्वाभावात्। तथाच सत्यस्यैव ज्ञानस्य हेतुत्वमिति नासत्यात् सत्यसिद्धिः॥

(2) (!)किंच प्रतिबिम्बाद्बिम्बसिद्धौ विप्रतिपन्नः प्रतिबिम्बो बिम्बपूर्वकः प्रतिबिम्बत्वादिति वा, प्रतिबिम्बज्ञानं बिम्बज्ञानपूर्वकं प्रतिबिम्बज्ञानत्वादिति वा अनुमानप्रवृत्तिः। उभयत्रापि सत्यादेव ज्ञाप्यसिद्धिः, प्रतिबिम्बत्वस्य ज्ञानस्य च सत्यत्वात्। न हि चन्द्रत्वादित्यनुमानं प्रयुज्यते, व्यभिचारात्।

व्यावर्तकत्वञ्च इतरव्यावृत्ततया ज्ञाप्यविषयकज्ञानहेतुत्वम्। तत्र यत् स्वयं सदेव ज्ञाप्यज्ञाने प्रकारीभूय व्यावर्तकम्, तत् विशेषणम्। यत् कदाचित् सत् कदाचिदसच्च, अत एव न ज्ञाप्यविषयकज्ञाने नियमेन विषयीभवति। अतो ज्ञाप्यबहिर्भूतमेव स्वोपलक्ष्यधर्मान्तरविशिष्टवस्तुज्ञानहेतुर्भवति, तत् उपलक्षणम्। तथा च हेतुत्वेऽस्मिन् इष्यमाणे असत्यात् सत्योत्पत्तिः सिद्धेति शंका। तां निरस्यति नेति। तत्त्वचिन्तामणौ प्रत्यक्षखण्डान्ते उपलक्षणलक्षणशोधनं द्रष्टव्यम्। कुविन्दज्ञानस्यापीति। कुविन्दक्षेपतन्त्वादिज्ञानस्यापीति स्याचेत्-साधीयः। अत्रापि = भविष्यद्घटेऽपि। तर्हीति। वैषम्यम् कारणायत्तत्वे इत्यर्थः। दुर्वैतण्डिकः = खण्डनकारः। उपलक्षितधर्मिविषयकज्ञाने उपलक्षणस्य हेतुत्वं प्राक् धारितम्, तस्य उपलक्षणार्थम् = इतरव्यावृत्ततया ग्रहणार्थम्। उपलक्षणविषयकज्ञानग्रहणकाले ज्ञानान्तरव्यावर्तकतया उपलक्षणस्यैव हेतुत्वं वाच्यमिति शंकते ननुमिथ्येति। तत्रापि तद्व्यावर्तनविषयेऽपि तज्ज्ञानस्य = मिथ्यार्थविषयकज्ञानस्य। अवश्यवेति। ज्ञानस्य सर्वस्येति शेषः।

अपि तु चन्द्रत्वेनारोपितत्वादिति । चन्द्रत्वेनारोपितत्वं सत्यमेव । यथा रजतत्वेनारोपितमिदमिति ज्ञान परमार्थविषयमेव, बाधकज्ञानत्वात्, तथा प्रतिबिम्बचन्द्रोऽयमिति ज्ञान परमार्थविषयमेव । ततो वा नास त्यात् सत्यसिद्धि किंचासत्यत्वेऽपि प्रतिबिम्बादेर्ज्ञातृत्व-ज्ञानाद्यनेकमत्योपक्षेपेणैव सत्यबुद्धिहेतुत्वसिद्धि ॥

यद्रूपलक्ष्यबहिर्भूतत्वे सति उपलक्ष्यप्रतीतिजनकत्वमुपलक्षणत्वम्, ततश्च ज्ञानोपलक्षणतया विषयो यद्यभिमत स्यात्, तर्हि तत्रैव सत्यात् सत्यप्रतिपत्तिरिति, तन्न(तन्न,) वस्तुतो विषयस्योपलक्षणत्वमपि नाभ्युपगच्छाम, स्वेनैव वा स्वविषयज्ञानान्तरेण वा सविषयज्ञानस्वरूपप्रकाशस्य प्रागेवोक्तत्वात् । अभ्युपगम्यापि वदाम । न हि भ्रमविषयस्यापि सर्वथा मिथ्यात्व भ्रम, सामान्यरूपेण देशकालान्तरादिषु सत्त्वाभ्युपगमात् । रजतज्ञानमिति तेन रूपेण उपलक्षणे तु सत्यमेवोपलक्षणम् । शुक्तिरजतज्ञानमिति प्रबुद्धपरामर्शेऽपि शुक्तिरजतत्वतत्संसर्गाणां स्वरूपत सत्यत्वात्, शुक्तिगतात्यन्ताभावप्रतियोगिनोऽपि रजतत्वस्य शुक्तिनिष्ठतया प्रतीयमानताया अपि सत्यत्वात् । शुक्तिनिष्ठतया प्रतीयमानत्वविशेषितरजत ज्ञानमिति विशिष्टरजतेनोपलक्षणेऽपि न विशेषणविशेष्यतत्सम्बन्धादेरसत्यत्व प्रपश्याम । अतो न क्वचिदपि असत्यात् सत्यसिद्धि ।

यद्यपि चासत्यानां केषाचिदन्वयव्यतिरेकनियमात् सत्यसिद्धिहेतुत्वनियम, तथाऽपि नासत्यादेव सत्यब्रह्मसिद्धिनियमो व्यवहर्तुं शक्यते, अदर्शनादन्वयव्यतिरेकासिद्धे । सम्भावनामात्रेऽपि याद्दच्छिक सत्वादिलिङ्गविभ्रमादिवत् प्रमाणत्वाभावात् । असत्यात् सत्यसिद्धिनिर्णायकस्यापि प्रमाणत्वानुपगमेन विवक्षितासिद्धेश्च बाधाभावस्य च परिहरिष्यमाणत्वात् ॥

यदुक्तम्—विषयमिथ्यात्वे तद्विषयज्ञप्तेरपि सत्यत्व न सिध्यति—इति, तदपि हास्यम् । कारण मिथ्यात्वे कार्यमिथ्यात्वस्य च तुल्यन्यायतया दुस्त्यजत्वेनासत्यात् सत्योत्पत्तिभङ्गात् । एव ज्ञापकमिथ्यात्वे ज्ञाप्यमिथ्यात्वमपि स्यात् । इद च स्वसिद्धान्तोच्छेदनमनवेक्षमाणैरुच्यते, मिथ्याभूतप्रपञ्चसिद्धिरूपस्य ब्रह्म

पूर्वपक्ष्युदाहृतप्रतिबिम्बविषये प्रतिविवक्षुराह किञ्चेति । अत्र किञ्चेत्यारम्भात् वाक्यशकलभ्रंशो विभाव्यते । तथान्तत, "अत एव न प्रतिबिम्बस्य हेतुत्वम्" इत्येतावद्वा स्यात् । तत किञ्चेत्यधिक- शोधनारम्भ । अनिर्वचनीयोत्पत्तिपक्षे प्रतिबिम्बस्य साध्याश्रयत्वसम्भवेऽपि सिद्धान्ते कथम् । अत प्रतिबिम्बो न पक्ष इति मत्वाऽन्यथाऽऽह प्रतिबिम्बज्ञानमिति । ततो वेति । प्रतिबिम्बदृष्टान्ताद्वेत्यर्थ । ज्ञातृत्वेति । प्रतिबिम्बस्याज्ञायमानस्य हेतुत्वाभावात् तस्य ज्ञातृत्व ज्ञान ज्ञाता वा हेतुरिति भाव । "ननु मिथ्यार्थज्ञानस्य" इति पूर्वोक्तविषये दूषणमधिक विवक्षु मध्ये प्रतिबिम्बविषयस्य प्रस्तुतत्वात् पुनस्तत् स्मारयति यत्त्विति । जनकत्वमुपलक्षणत्वमिति । नेदमज्ञातज्ञापनम् । तत प्रागेवोक्तत्वात् । अत्र ततश्चेत्यन्तस्य जनकत्वस्योपलक्षणत्वरूपत्वादियुक्तस्मारणम् । यदित्यस्य असत्यात् सत्यप्रति- पत्तिरिति यदित्यन्वय । पूर्वमेव खण्डनस्यारब्धत्वात्, तन्नेति पाठापेक्षया तन्नेति पाठ शोभन । तेन रूपेण = रजतत्वेन रूपेण । अद्वैतिदृष्ट्याऽपि सत्यात् निर्दोषात् सत्यसिद्धिर्नियता ; असत्यात् सत्य सिद्धिस्तु न नियता । तस्मादसत्यात् सत्यसिद्धिस्थापनप्रयासो व्यर्थ इति विषयान्तरमाह यद्यपि चेति।

णोऽपि मिथ्यात्वप्रसङ्गात् ॥ ब्रह्म स्वप्रकाशात्मकमेव, तथाऽपि साक्षिप्रकाशो वृत्तिप्रकाशो वा प्रपञ्चसिद्धिरूप इति चेन्न ; तयोर्ब्रह्मव्यतिरेकेण सत्यत्वे भेदवादावतारात् । अव्यतिरेकेण सत्यत्वे तु उक्तदोषानतिक्रमात् । असत्यत्वे तु तयोरपि ब्रह्माधीनसिद्धित्वेन तत्रैवोक्तदोषप्रसङ्गात् ॥ अस्तु ब्रह्मणोऽपि मिथ्याविषयत्वं मिथ्यावेद्यत्वं च, तथाऽपि बाधाभावात् सत्यत्वमिति चेत्—तुल्यम् ॥ सविषया वृत्तिस्तत्र बाध्यत इति चेन्न ; स्वप्नादिषु, 'दर्शनमस्त्येव, अर्थास्तु न सन्ति' इत्येव बाधकप्रत्ययोदयात् ॥ विषयाभावे कथं विषयित्वं विषयित्वाभावे च कथं ज्ञानत्वमिति चेन्न ; अतीतविषयानुमानादिषु विषयाभावेऽपि विषयित्वदर्शनात् । यद्देशकालादिवृत्तितया यस्य प्रतिभासः, तद्देशकालादिवृत्तितया तस्य सद्भावे कथं तत्र विषयाभाव इति चेन्न ; अत्रापि यथाकथञ्चित् विषयस्य विद्यमानत्वात् । तदुक्तम्,

'जन्मन्येकत्र भिन्ने वा तथा कालान्तरेऽपि वा । तद्देशे वाऽन्यदेशे वा स्वप्नज्ञानस्य गोचरः[1] ॥

इत्यादि ॥ तथाऽपि प्रतिपन्नोपाधिसंभेदेन विषयस्य विद्यमानत्वं नास्तीति चेन्न ; तावताऽपि तद्विषयत्वस्यानपायात् । प्रामाण्यमात्रमेव हि ततो निवर्तते । अख्यात्यादिपक्षे च क्वचिदपि विषयमिथ्यात्वानभ्युपगमात् । विषयिमिथ्यात्वस्य च दूरतो निरस्तत्वात् असत्ख्यातित्वस्यैवान्ततस्सत्त्वात् तदसत्त्वे तत्पक्षाङ्गीकारस्यैवानुपपन्नत्वात्, उपपन्नत्वाङ्गीकारे चानियमात्, न कथञ्चिदप्यसत्यात्सत्यप्रतिपत्तिरुदाहर्तुं शक्यते ॥

यत्तु वस्तुतोऽसत्यस्यापि न सहसा पुनः शास्त्रस्यासत्यता धियमधिरोहतीति । किं तत् ॥ निर्विशेषबोधकत्वव्यवसायोपपत्तिरिति चेन्न ; तदुपपत्तावपि तत्प्रमात्वासिद्धेः । आरोपितलिङ्गेन लिङ्गि(ङ्ग)बुद्धिवत् । ततश्च सत्यब्रह्मव्यवसायासिद्धिः । न च शास्त्रस्यासत्यता सहसैव धियं नाधिरोहति, ब्रह्मव्यतिरिक्तसमस्तमिथ्यात्वश्रवणवेलायामेव शास्त्रस्य तत्प्रामाण्यस्याप्येकप्रहारेण बाध्यमानत्वात् । अन्यथा सजातीय-विजातीयादिसमस्तभेदशून्यब्रह्मप्रतीत्यनुदयप्रसङ्गात् । एतेन "प्रमाणस्वरूपमिथ्यात्वेऽपि प्रामाण्यमस्ति" इति विप्रलम्भव्यवहारोऽपि दत्तोत्तरः । न च बाधितानुवृत्त्या सदिति प्रतीत्यनुवृत्तेः शास्त्रस्य कारणत्वम्, बाष्पादौ बाधितानुवृत्त्या धूमादिभ्रमे वर्तमानेऽपि धूमध्वजानुमानाद्यदर्शनात् ।

यत्तु मिथ्याभूतशास्त्रप्रतिपन्नस्यापि ब्रह्मणो बाधो न दृश्यत इति, तदसत् ; कारणदोषनिश्चयादेव बाधसिद्धेः। तदुक्तम्, 'दुष्टकारणबोधे तु सिद्धेऽपि विषयान्तरे । अर्थात् तुल्यार्थतां प्राप्य बाधो गोदोहनादिवत्[2] ॥' इति । यत् तत्रानैकान्त्यमुक्तम्, तदपि मन्दम्, संवादकान्तराभावसहकृतकारणदोषनिश्चयस्य बाधाव्यभिचारित्वात् । शून्यमेव तत्त्वमिति माध्यमिकवाक्येन च साक्षाद्य बाधो दृश्यते ॥ तद्वाक्यं दोषमूलत्वेनाप्रमाणत्वान्न बाधकमिति चेत्–तर्हि वेदान्तवाक्यान्यपि दोषमूलत्वेन भवतैवाभ्युपगतानि न विश्वबाधकानि स्युः । दोषावान्तरभेदकल्पनं चाप्रयोजकमेव ॥ व्यावहारिकप्रत्यक्षया वेदान्तानां प्रामाण्यसिद्धिरिति चेत्–किं तत् व्यावहारिकत्वम् ? अप्रामाणिकत्वेऽपि प्रामाणिकवत् प्रतिभाससमानत्वमिति चेन्न ; माध्यमिकैरपि तच्छास्त्रस्य तथैव प्रामाण्याभ्युपगमात् । त्वदनभ्युपगमस्य प्रयोजकत्वे तदनभ्युपगम-

---

1 गोचर इति । स्थित एवेति शेषः । 2 दुष्टकारणेति मीमांसाकारिका प्रागेव व्याख्याता ।

सापि तत्प्रसङ्गाच्च । एवम्, 'अनुपपन्नत्वेऽप्युपपन्नवत् भासमानत्वम्' इत्यादीन्यपि लक्षणानि निरस्तानि। व्यावहारिकव्यवस्थया वेदप्रामाण्य च त्वया दुरुपपादमिति स्थितमन्यत्र । अत स्वपक्षस्थापकप्रमाण पारमार्थ्यानभ्युपगतौ न कथञ्चिदपि स्वसिद्धान्तस्थितिरिति सिद्ध सत्यादेव[1] सत्यस्य ब्रह्मण सिद्धिरिति॥

॥ इति शतदूषण्याम् असत्यात्सत्यसिद्धिभङ्गवाद त्रिंश ॥ ३० ॥

— o—o —

॥ अथ जीवन्मुक्तिभङ्गवादः एकत्रिंशः ॥ ३१ ॥

अन्ते विरोधिजनसङ्क्रमणीयसर्वपूर्वोत्तराघनिवहप्रतिबन्धकेन ।
यद्ध्यानसन्ततिलताप्रथमाङ्कुरेण मुक्ता इवात्र मुनयः स गतिः स्वय नः ॥

समन्वयाधिकरणभाष्ये परेषां सयूथ्यकलहमुपक्षिप्य जीवन्मुक्त(क्ति ?)पक्ष प्रतिक्षिप्त, तदेवात पूर्वापरसङ्गतेर्व्याकुर्म ।

यदाहु —ब्रह्मात्मैक्योपदेशपरन्तत्त्वमसिवाक्यश्रवणजनिततत्त्वाध्यवसायादेव जीवन्नपि मुच्यते पुरुष, ज्ञानस्यैव स्वाभाविकमोक्षप्रतिबन्धनिवर्तकत्वात् । तस्य च निष्पन्नत्वात्। बाधातिरिक्तायाश्च विरोधिनिवृत्तेरभावात् । न हि रज्जुयाथात्म्यज्ञानातिरेकेण मिथ्याभूतसर्पभयनिवृत्ते सर्पविनाशोऽप्य

1 सत्यादेवेति । अत सत्यानेकत्वम्, सुतरा ब्रह्मण सविशेषत्वे इति भाव ॥ ३० ॥

(३१) इत पर न भाष्यप्रतिपादितविषयक्रमेण वादा विरच्यन्ते । अपितु यथायथ केचित् विषया विचार्यन्ते । असत्यात् सत्यसिद्धिदूषणानन्तर भाष्ये अद्वैतिदर्शितश्रुतिस्मृत्यादिवाक्यार्थ-विचारस्य क्रियमाणतया तत्र दूषणाना परिमितत्वात् । अत समन्वयाधिकरणोक्तमर्थमिह सगतत्वात् प्रस्तौति। तन्नासागत्य परिहरिष्यति पूर्वापरसगतेरिति पदेन । शास्त्र न सत्यब्रह्मसाधकम् असत्य त्वादित्युक्त पूर्वम् । उपरि श्रुतिस्मृतिविचारात् शास्त्र न निर्विशेषबोधकम्, तद्विरुद्धार्थप्रत्ययहेतु पुष्कलत्वादिति वक्ष्यते । तन्मध्ये, "शास्त्र नेदृशब्रह्मबोधकम्, सप्रयोजनार्थपरत्वात् । नास्या ब्रह्मसिद्धे प्रयोजनम् एतदुत्पत्तौ सत्यामपि मिथ्यारूपजगद्विलयाभावात्। न च शरीरावसानभाविनो ब्रह्मप्रत्यक्षस्यैव निवर्तकत्वम् योगिनो मरणानन्तरमपि जगत्क्षयाभावात् । अविशेषात् प्रथमज्ञान-स्यापि निवर्तकत्वस्याऽऽवश्यकत्वाच्च । अथ प्रथमज्ञानतो मुक्तिर्जातैवेति चेन्न जीवनस्यैव दर्शनात्। तदविच्छेद्य जीवन्मुक्तिरिति चेत्—तन्न ' इति विमर्शे सगतिदर्शनादिति । तदत्र परसमता जीवन्मुक्ति दूषयिष्यन् स्वसमत जीवन्मुक्तशब्दार्थं घटयन् मगलमाचरयति अन्ते इति । अन्ते= चरमदेहावसाने । अस्य सक्रमणीयेत्यत्रान्वय । प्रतिबन्धकेन=पूर्वाघविनाशोत्तराघाश्लेषकरेण । तथाच जीवतो मुक्तत्व विनष्टश्लिष्टपूर्वोत्तराघत्वम्। देहावसानेऽन्यत्र सक्रमिष्यता कथमद्य निनष्ट श्लिष्टत्वमिति चेत्—तावत्पर्यन्तप्रतिबद्धफलकत्वमेव । प्रतिबन्धश्च तदधिगमसूत्रव्याख्यानोक्तरीत्या दर्शनसमानाकारप्रथमध्यानप्रयुक्त इत । तत्कथनम् अङ्कुरेणेति। उपलक्षणे तृतीया । मुनय इत्यने नान्वय । अङ्कुरेणेत्यादिरित्यर्थो वा । मुक्त इति प्रकृतिसम्बन्धविशेषराहित्यरूपमुख्यमुक्त्यभावेऽपि सचितकर्मजफलाननुभावित्वरूपाशमादाय तद्व्यवहार । ननु एतत्प्रथमाङ्कुररहिताना ससारि णामपि प्रारब्धकर्मानुभवपूर्त्यनन्तरमेव सचितानुभवप्रसक्तिरिति स्थिते कथमस्य प्रतिबन्धकत्वमिति चेत्—एतदङ्कुरभाजा तत पर सञ्चितानुभवसभावना भवतीति विशेष एतदधीन इत्यत्र तात्पर्यमिति । श्लोके विरोधिशब्द सुहृद, अघशब्दश्च पुण्यस्योपलक्षक ।

पेक्षित । न च शरीरादे सत्यत्वमिच्छाम, येन ज्ञानमात्रान्न निवर्तेत । श्रूयते च—"तमेव विद्वानमृत इह भवति", "तमेव विदित्वा अति मृत्युमेति", "यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिता । अथ मर्त्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्म समश्नुते ॥" इति । जीवन्मुक्तिशब्द एव च क्वचित् पुराणेषु पठ्यते, "जीवन्मुक्ता भवन्ति" इत्यादि । य पुनर्जीवन्मुक्तस्यापि यथापूर्वं देहाद्यनुबन्ध, सोऽपि दग्धपटवन्न बन्धक, स्वयमेव च कदाचिच्चक्र[1]भ्रम-स्वप्नादिवदत्यन्तप्रतिभासलयमेष्यति । "कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छत समा — न कर्म लिप्यते नरे", "यस्य नाहङ्कृतो भाव", इत्यादिभिर्ब्रह्मविदो कर्मालेपोपदेशश्च जीवन्मुक्तिमन्तरेण न घटते । "तस्य कार्यं न विद्यते" इति सर्वोपायानुष्ठाननिवृत्तिरपि तेषा तदैव मुक्तिमावेदयति । अतो वय निर्गुणब्रह्मविद सर्वस्वैरयोग्या — इति ।

अत्र ब्रूम —यदुक्त ज्ञानस्यैव मोक्षप्रतिबन्धकनिवर्तकत्वात् तस्य च निष्पन्नत्वात् तदानीमेवासौ मुक्त इति, तदसत्, असकृदावृत्तस्य, आप्रयाणादनुवृत्तस्य ज्ञानविशेषस्य मुक्तिसाधनत्वस्थापनात्, तस्य च प्रकान्तस्याप्यन्तिमप्रत्ययसावधिकत्वेन निश्शेषनिष्पन्नत्वाभावात् । भवतु वोपायभूतज्ञानं निष्पन्नम्, तथाऽपि तदानीमेव फलसिद्धिरिति नाय नियम, स्वर्गादिसाधनेषु सगुणानुष्ठितेषु यज्ञादिष्विव प्रतिबन्धकेन फलविलम्बोपपत्ते । न च प्रतिबन्धकमपि मिथ्यात्वाविशेषात् तत्त्वज्ञानेनैव निवृत्तमिति वाच्यम्, तथा सति जीवनादेरपि निवृत्तिप्रसङ्गेन जीवन्मुक्तिवाचोयुक्तेरेवायुक्ते । शरीरादिमिथ्यात्ववर्णनदूषणमपि विस्तरेणान्यत्र (15) द्रष्टव्यम् । इहामृतत्वश्रुत्यादिकमपि प्रत्यक्षादिविरोधात् बहुविधश्रुतिस्मृत्यादिविरोधाच्च उत्तरपूर्वाघाश्लेषविनाशरूपमुक्तिकल्पावस्थाविशेषाभिप्रायमिति [2]व्यवस्थाप्यते । एतदभिप्रायेण ह्युक्त महाभारते—"मुक्ताना लक्षणं ह्येतत् [3]श्वेतद्वीपनिवासिनाम्" इति । 'अत्र ब्रह्म समश्नुते' इत्येतदपि समाधिदशाभाविब्रह्मानुभवपरम् । न च सैव साक्षाद्ब्रह्मप्राप्ति, [4]अस्यानुकूल विच्छेदात्,

---

अत्र प्रथमाकुरेणेति कथ श्रुतितोऽवगम्यत इति चेत्—'सर्वे पाप्मान प्रदूयन्ते' इति पूर्वाघविनाशकत्ववत् उत्तराघाश्लेषकत्वमपि, 'एवमेवंविदि पाप कर्म न श्लिष्यते' इति श्रुत्यवगतम् । तच्चान्तिमप्रत्ययान्तभक्तियोगसाध्यत्वे दुरुपपादम् । तदनन्तरमुत्तराघप्रसक्त्यभावात् । अत पूर्वस्य भक्तिपर्वण एव तथात्वे सिद्धे प्रथमातिक्रमे कारणाभावात् प्रथमांशस्यैव तथात्वम् । अत एव तदधिगमसूत्रेऽपि तच्छब्देन न आप्रयाणानुवृत्तप्रवृत्तभक्तिग्रहणम् । एवञ्च पूर्वाघनाशकत्वमप्यविशेषात् तस्यैवेति । ननु आस्ता नाम प्रतिबन्धकत्वमुत्तराघविषये स्वरसम्, पूर्वाघविषये च प्रागुक्तरूपम्, अथापि सर्वेति कथम् । प्रामादिकोत्तराघविषय एवाश्लेषसिद्धान्तादिति चेत्—न । अत्र विरोधिजनसंक्रमणीयसर्वस्येवोक्ततया, यत् सक्रमणीय तस्य सर्वस्य प्रतिबन्धकत्वेनेत्येवोच्यते । बुद्धिपूर्वोत्तराघ त्वनुभाव्यमेवेति न तत् सक्रमणीयम् । एव पुण्येऽपि नियोपयुक्तकाम्यमनुभाव्यमेव भवतीति अनुपयुक्तकाम्यस्यैव ग्रहणमिति । नियहप्रतिबन्धकत्वेनेत्यत्र षष्ठीतत्पुरुषः । चण्डमारुते तु सर्वपूर्वोत्तराघरूप प्रतिबन्धक विरोधिजनसक्रमणीय येनाङ्कुरेण, तेनेति प्रतिबन्धकशब्देन धर्मं धार्य कृत्वा बहुव्रीहि कृत । 1 चक्रेति । "चक्रभ्रमवत् धृतशरीर" इति सांख्यैरपि जीवन्मुक्तिरुक्ता । 2 व्यवस्थाप्यत इति । तथा च सूत्रम्, 'अमृतत्वञ्चानुपोष्य' इति । 3 पञ्चयेनर्जीवनासिनामिति पा० । 4 अस्य = ब्रह्मानुभवस्य ।

अपुनर्विच्छेदस्य निरवशेषब्रह्मज्ञानभुवस्य सिषाधयिषितत्वात्। यत्तु यथापूर्वं देहानुबन्धस्य दग्धपटवन्न बन्धकत्वमिति, तदपि स्वहृदयविसंवादेनोक्तम्। न हि तत्त्वमस्यादिवाक्यश्रवणसमनन्तरमप्यनुवर्तमान देहेन्द्रियादिभि[1]र्दुःखादिक न जायते।

का चेयं जीवन्मुक्तिः ? (1) किं जीवत एव देहादिभेदनिवृत्तिः, (2) उत तत्प्रतिभासस्य, (3) अथ तदधीनप्रवृत्तेः, (4) यद्वा तन्मूलपुण्यपापादेः, (5) अथवा तत्प्रयुक्तसुखदुःखादेः, (6) यद्वा अन्यस्य कस्यचिदिति।

नाऽऽद्यः, व्याघातात्, जीवनस्य शरीरादिसम्बन्धात्मकत्वात्। "सशरीरत्वं बन्धः, अशरीरत्वं मोक्षः" इति त्वयैव श्रुतिभिरुपपादितत्वात्॥ अथ सशरीरत्वप्रतिभासे सत्यपि बाधात् सशरीरत्वं निवृत्तमिति न विरोध इति चेन्, सशरीरत्वे निवृत्ते कथमशरीरस्य सतो जीवन्मुक्तिः ? अजीवतोऽपि हि मुक्तिः सशरीरत्वरूपमिथ्यार्थाध्यवसायनिवृत्तिमात्रात्मा, न तु त्वन्मते तदधिका वस्तुस्वरूपनिवृत्तिरिति जीवन्मुक्तेरजीवन्मुक्तेश्च न विशेषं पश्यामः॥ सशरीरत्वप्रतिभासबाधेऽपि द्विचन्द्रज्ञानादिवत् तदनुवृत्त्या विशेष इति चेन्न, त्वत्पक्षे बाधितानुवृत्त्यसम्भवस्योक्तत्वात्। प्रत्यक्षविरोधाच्च॥ निवृत्तावप्यनुवृत्तवद्भातीति चेन्न, स्वरूपतो नित्यनिवृत्तस्य प्रतिभासमात्राधीनसिद्धितयाऽभिमतस्य प्रतिभासानुवृत्तौ निवृत्तिवचनायोगात्॥

न द्वितीयः, बाधादेव। जीवनविरोधाच्च। न च देहादिभेदप्रतिभासात्यन्तनिवृत्तौ जीवनं नाम किमपि। न सुषुप्तवदसौ जीवन्मुक्तो निवृत्तप्रतिभास एव प्राणिति, तथा सति यथापूर्वं प्रवृत्तिविरोधात्।

अत एव न तृतीयः। न च यत्किञ्चित्प्रवृत्तिशून्यं कञ्चिदद्वैतनिष्ठं पश्यामः, शृणुमो वा। प्रतिष्ठिताद्वैतविज्ञानैरेव हि भवत्सिद्धान्तग्रन्थकन्थाशतानि निर्मितानि॥

नापि चतुर्थः, जातिवर्णाश्रमाद्युपाधिकानां विधिनिषेधानां ब्रह्मविदोऽप्यनुवर्तनीयत्वस्य, 'नाविरतो दुश्चरितात्', 'नियतस्य तु सन्न्यासः कर्मणो नोपपद्यते। मोहात् तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः' इत्यादिभिः सिद्धत्वात्। **अलेपकमतभङ्गे** (65) चास्य प्रपञ्चो ग्राह्यः। अथ मन्यसे—अबुद्धिपूर्वकेषु न लेप इति—अस्त्वेवम्, तथाऽपि नासौ मुक्तः, बुद्धिपूर्वे प्रारब्धैश्च बन्धानुवृत्तेः। एतावन्मात्र जीवन्मुक्तेरश्लेषश्रुतिवशेनास्माभिरपीष्यमाणत्वात्॥

अत एव न पञ्चमः, प्रामादिकैः कर्मभिः ब्रह्मविदा फलारम्भानभ्युपगमात्। बुद्धिपूर्वैः प्रारब्धैश्च फलस्य प्रत्यक्षादिसिद्धस्य दुरपह्नवत्वात्। अनिर्वचनीयत्वादिमात्रेण तदपह्नवे तत्त्वज्ञानात्प्रागपि वस्तुतो मुक्तत्वेन जीवन्मुक्तिपर्वकल्पनानुपपत्तेः॥

नापि षष्ठः, अन्यस्यापि निवृत्तिः जीवनविरोधिनी न वा ? आद्ये, विरोध देव जीवन्मुक्त्यसम्भवः। द्वितीयेऽपि जीवनाविनाभूतदुःखादेरेवावर्जनीयत्वान्न मुक्त्युपपत्तिः। अतः तत अविद्याशेषमन्तरेण जीवनानुपपत्तिः, तच्छेषे च मुक्त्यनुपपत्तिः॥ ईश्वरावताराणामिव ब्रह्मविदामपि जीवता दुःखाद्यभिनय

---

1 इन्द्रियादिभिः = इन्द्रियादिरूपहेतुतः।

मात्रमिति चेत्, हन्त! स्वानुभवविरुद्धं धार्ष्ट्यम्। शक्यश्चेदं सैर्वक्तुम्। न च स्वपरप्रयोजनविरहे मन्दोऽपि कश्चित् प्रवर्तेत। न च मुक्तस्य लीलाप्रसङ्गमप्यनुमन्यसे; (छा ८.१२) जक्षदादिवाचामेव भक्षणात्[1]। अतो जीवति चेन्न मुक्तः, मुक्तश्चेन्न जीवतीति न कथञ्चिदपि जीवन्मुक्तिः संभवतीति।

यत्तु चक्रभ्रमादिदृष्टान्तेनानुवृत्तांशस्य स्वयमेव विलय इति, तदप्यहेतुकविनाशाद्यनुपपत्त्या बाधितानुवृत्तिभङ्गे (5) निरस्तम्। यत् पुनः—अलेपोपदेशो जीवन्मुक्तिमन्तरेण न घटत इति, तदपि प्रामादिकविषयत्वस्थापनादेव परिहृतम्। 'तस्य कार्यं न विद्यते', इत्यादिसर्वोपायानुष्ठाननिवृत्तिवादाश्च मुक्तविषयतया, समाध्यवस्थाविषयतया च यथासंभवं व्यवस्थाप्याः। अन्यथा ब्रह्मविदामेव यावज्जीवानुष्ठानस्य निषिद्धपरिहारस्य च श्रुतिस्मृतिसिद्धस्य बाधप्रसङ्गात्। किंच निर्गुणविषयत्वाभिमतसद्विद्यानिष्ठस्यैव, 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये अथ संपत्स्ये', इति शरीरपातमात्रमपेक्षते मोक्ष इति विलम्बावधिमुपदिशन्ती श्रुतिरेव जीवन्मुक्तिं वारयति। तथा, "न ह वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति। अशरीरं वा व सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः" इति श्रुतिमप्यधीमहे। अत्राशरीरत्वञ्च कर्माधीनशरीरवैधुर्यमिति अन्यत्र स्थापितम्। आपस्तम्बेन उपासन-गत्यादिविषय[2]बहुविधाध्यात्मशास्त्रार्थतत्त्वपारदृश्वना निराकृतेयं जीवन्मुक्तिः—, 'वेदानिमं लोकममुं च परित्यज्यात्मानमन्विच्छेत्, बुद्धे क्षेमप्रापणम्, तच्छास्त्रैर्विप्रतिषिद्धम्; बुद्धे चेत् क्षेमप्रापणमिहैव न दुःखमुपलभेत; एतेन परं व्याख्यातम्' इति। एतेन—निर्विशेषवादिनां जीवन्मुक्तिनिराकरणेन, तत्कल्पितं निराकरणीयं सर्वं तुल्यन्यायतया निराकृतमित्यर्थः। अतः प्रत्यक्षश्रुतिस्मृत्यादिविरोधात्, स्वैराभिलापिभिः, स्वैरजनसहृदयश्रद्धाव्यामुग्धैर्वा कल्पितेयं जीवन्मुक्तिरिति प्रत्यक्षीकृतस्वदुःखैर्मुमुक्षुभिरुपेक्षणीयेति॥

॥ इति शतदूषण्यां जीवन्मुक्तिभङ्गवादः एकत्रिंशः ॥ ३१ ॥

—०—०—

---

1 'जक्षत् क्रीडन् रममाणः स्त्रीभिर्वा यानैर्वा' इति श्रुतिः मुक्तस्यापि ईश्वरस्येव लीलाविभूतिविभवं दर्शयतीति अस्मन्निर्वाहः। त्वन्मते तु तदनिर्वाह इति भावः। 2 बहुविधेति। वाक्यजन्यज्ञानात् तदैव मुक्तिरिति पक्षे उपासनोपदेश—अर्चिरादिमार्ग—आतिवाहिकप्रापणीयन्त्र—परमपदप्राप्त्यादिवचनानि त्यक्तानि स्युरिति भावः॥ आपस्तम्बवचनार्थः समन्वयाधिकरणव्याख्याने भाष्यार्थदर्पणे द्रष्टव्यः॥ ३१॥

(३२) असत्यात् सत्यसिद्धिर्निरस्ता। सा सत्यसिद्धिर्न जगद्बाधिका। अतो न जीवन्मुक्तिरित्युक्तम्। अथ तत्सत्यसिद्धिजनकवाक्यमपि न याथार्थ्यकमित्युच्यते। श्रुतिषु सर्वजगद्ब्रह्मसामानाधिकरण्यस्थले तेषामेव निर्वाहः। तत्रैव ह्यद्वितीयत्वसिद्धिः। 'तत् त्वमसि', 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादौ अयमेव निर्वाहः प्रतिबिम्बजीववादे। स्वरूपलक्षणया निर्वाहान्तरमपि, जीवब्रह्मैक्यात्। केवलब्रह्मपर्यायवति समानाधिकरणवाक्ये 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादौ तु स्वरूपलक्षणैव। तदेव अखण्डार्थप्रतिपादकत्वम्। तच्चद्विषये वादः पृथग्भविष्यति। याथार्थ्यसामानाधिकरण्यपक्ष एव वाक्यार्थज्ञानस्य प्रपञ्चबाधकत्वशंकाप्रसक्तिरिति श्रुतिघट्टविषयविचारे अस्यैव पूर्ववादसंगतिरित्याशयेन प्रथममस्य ग्रहणम्। स्वरूपैक्यरूपार्थवर्णनं तु अन्यथा पदद्वयार्थान्वयानुपपत्त्यभिमानमात्रेण तैः

॥ अथ बाधार्थसामानाधिकरण्यभङ्गवादः द्वात्रिंशः ॥ ३२ ॥

यदधिकरणमेतत् यद्विधेयं यदर्थं यत उदितमपीति प्रोच्यते यद्धि विश्वम् ।
तमजमजडमन्तर्यामिणं सर्वजन्तोर्निरवधिमहिमानं देवमाराधयामः ॥

यदाहुः— य इह निर्विशेषचिन्मात्रब्रह्माविद्याविवर्तरूपाणां तत्त्वपदार्थानां तत्त्वोपदेशपरेषु वाक्येषु ब्रह्मणा सह सामानाधिकरण्यनिर्देशः, स बाधार्थ एव, अर्थान्तरासम्भवात् । तस्य [1]विवक्षितत्वात् । तथा हि—अन्धकारादिषु स्थाणुमविशिष्ट[2]मवलोक्य यश्चोर इति मुह्यति, तं प्रति तत्त्वदर्शी कश्चित् वदति, त्वद्दृष्टश्चोरः स्थाणुरिति । तस्य कोऽर्थः ? चोरत्वाभिमानविषयस्ते न चोर इति । न हि कल्पान्तरादिष्वपि चोरस्यैव स्थाणुत्वं स्थाणोर्वा चोरत्वं प्रतीतिमधिरोहेत् । न चासौ व्याहतं भाषते । न च स्थाणुत्वं तदानीमुपदेष्टव्यम्, अनपेक्षितत्वाच्छ्रोतुः । अतोऽवसीयते चोरत्वबाधार्थ एवायमुपदेश इति । तद्वदिहापि, 'इदं सर्वं यदयमात्मा', 'पुरुष एवेदं सर्वम्', 'जगच्च सः', 'ज्योतींषि विष्णुर्भुवनानि विष्णुः' इत्यादिषु सत्यासत्यसामानाधिकरण्येषु स्वरूपैक्यासंभवादसत्यांशबाध एवाभिप्रेतः । न च स्थाणौ आरोपितचोरबाधेऽपि [3]चोरमात्रस्थितिवत् ब्रह्माध्यस्तप्रपञ्चबाधेऽपि प्रपञ्चस्वरूपस्थितिः शङ्क्या ; इदं सर्वमिति कृत्स्नानुवादेन बाधेऽवशिष्टासंभवात्[4] । अतः चोरभयनिवृत्त्यर्थं स्थाणुत्वोपदेशेन चोरत्वबाधवत्, "द्वितीयाद्वै भयं भवति" इत्यादिप्रतिपन्नसमस्तसांसारिकभयनिवृत्तये सर्वस्याऽऽत्मत्वोपदेशेन सर्वस्य बाध एव विवक्षित इति ॥

अत्र वदामः—किमिह प्रपञ्चमिथ्यात्वं सिद्धं कृत्वा सामानाधिकरण्यस्य तद्बाधपरता स्वीक्रियते ? उत सामानाधिकरण्यशक्त्यैव प्रपञ्चमिथ्यात्वपर्यवसितो बाधः साध्य इति ।

नाद्यः ; विश्वलुण्टाकनैयात्यवात्यावेगस्य सर्वत्र प्रशमितत्वात् । अस्तु वा प्रपञ्चमिथ्यात्वम्, तथाऽप्यत्र बाधार्थतैवेति निश्चेतु न शक्यम्, 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत' इत्यत्र शान्त्यर्थं ब्रह्मात्मकसर्वानुसन्धानविधानस्य भवद्भिर्व्याख्यातत्वात् ; तस्यैव च लक्षणादिदोषदवीयसः शास्त्रार्थस्यान्यत्रापि नेतुं शक्यत्वात् । न च विधिसन्निधानासन्निधानाभ्यां विशेष ; सर्वत्र प्रकरणे व्यवहितस्याव्यवहितस्य वा विधेः स्थितत्वात्, अनेकपदलक्षणादिदोषशतपरिग्रहात् विप्रकृष्टविधिसमन्वयमात्रस्वीकारस्य समीचीनत्वात् ।

क्रियत इत्याशयः । यदिति । एतत् विश्वं=जगत् यदधिकरणकम्, यस्य विधेयम्, यदर्थम्=यच्छेषभूतञ्च । इतिशब्दो हेतौ । एवमाधेयत्वविधेयत्वशेषत्वैः शरीरत्वात् विशिष्टवाचित्वनयेन जगद्विशिष्टब्रह्मण एव विश्वपदार्थतया, तत उदितस्यापि ब्रह्मतया सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टादनन्यत्वं भवतीति 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति' इत्युच्यते । अनेन सर्वं ब्रह्मेत्यपि सामानाधिकरण्यं ब्रह्माधिकरणकत्वादिविशेषपरम् ; न तु विश्वबाधपरमिति दर्शितम् ॥ अजमजडमिति । अजत्वात् अजडत्वाच्च जडजायमानैक्ययोगेऽपि तदन्तर्यामितया सामानाधिकरण्यमिति भावः ।

1 विवक्षितत्वादिति । बाधतात्पर्येण लोके प्रयोगदर्शनादिति भावः । 2 स्थाणुस्वरूपविशेषावलोकनं विना । 3 चोरमात्रस्थितिवत्=अन्यत्र वास्तवचोरस्थितिवत् । 4 असंभवादिति । उपलभ्यमानस्य लोकस्य बाधितत्वात् । अनुपलभ्यमानस्य चानुपलभ्यत्वादेवाभावादित्यपि ध्येयम् ।

तत्त्वमस्यादिवाक्यप्रस्तावे तदेतत् सर्वमभिप्रेत्याह, **'बाधार्थत्वे च सामानाधिकरण्यस्य तत्त्वंपदयोः अधिष्ठानलक्षणा निवृत्तिलक्षणा चेति लक्षणादयस्त एव दोषाः'** इति। नापि द्वितीयः; प्रवृत्तिनिमित्तभेदेनैकार्थ्यपर्यवसानपाले सामानाधिकरण्यशक्तिस्थापनात् ॥ प्रवृत्तिनिमित्तयोरेकाश्रयत्वविरोधादत्र सामानाधिकरण्यस्य बाधार्थता स्वीक्रियत इति चेत्, तथाऽपि न सामानाधिकरण्यशक्त्या बाधप्रतीतिः, व्यधिकरणवाक्य इव विरोधादेवार्थान्तरपरत्वे विवक्षिते प्रकृत्यंशेनैव समन्वययोग्ये निमित्ते लक्ष्यमाणे तद्विशिष्टैकार्थविषयत्वात् सामानाधिकरण्यस्य ॥ तथाऽपि स्थाणुपदस्य चोरपदसमानाधिकरणप्रयोगबलादेव चोरत्वाभावलक्षकत्वस्वीकार इति अन्ततो बाधनिदानमेवात्र सामानाधिकरण्यम्; तद्वत् प्रकृतेऽपीति चेत्; विरोधपरिहाराय लक्षणास्वीकारेऽपि राजा राष्ट्रमित्यादाविव लघीयसि एकपदलक्षणापक्षे तिष्ठति न [1]सर्वपदलक्षणादिपरिग्रहो युक्तः। तथा हि—चोरः स्थाणुरित्यत्र चोरपदेन चोरत्वारोपाधिकरणलक्षणा, स्थाणुपदेन तु चोरत्वाभावसहचरितस्वार्थेन तल्लक्षणेति सर्वपदलक्षणा सिद्धा। द्वयोरपि पदयोर्मुखभेदेन प्रवृत्तेर्विरूपलक्षणा। तत्र च पदान्तरोपस्थापितधर्माभावस्य पदान्तरेण लक्षणेति विरुद्धधर्मलक्षणा चेति। एतत् सर्वं पूर्वोक्तेन भाष्येण सूचितम्, **'अधिष्ठानलक्षणा निवृत्तिलक्षणा चेति'** इति। गत्यन्तराभावादेव चोरस्थाणुशब्दसमभिव्याहारे [2]स्वीक्रियतां नाम क्लेशः—न च [3]तत्रापि दृष्टान्ते तथा क्लेशः, यश्चोर इति ख्यातः, स स्थाणुरिति स्थाणुशब्दे लक्षणागन्धाभावात्—अथापि, 'जगच्च सः' इत्यादिषु गत्यन्तरं लोकवेदप्रसिद्धं दृश्यत एव। प्रयुञ्जते हि, नरपतिरेव लोकः इति लौकिकाः। सस्मार च भगवान् वाल्मीकिः–, 'राममूतं जगदभूत् रामे राज्यं प्रशासति' इति। श्रुतौ च, 'स राष्ट्रमभवत्', 'स राष्ट्रं नाभवत्' इत्यादिप्रयोगाः संदृश्यन्ते। अत्र च एकेनैव निमित्तेन एकस्यैव पदस्य पदान्तरोपस्थापितानुगुणार्थलक्षकत्वमेवेति न पूर्वोक्तदोषः। इदं सर्वमिति चेतनाचेतनात्मकसर्वप्रपञ्चनिर्देशेन ब्रह्मत्वोक्तौ चिदंशे तादात्म्यम् अचिदंशे बाध इत्यपि वैरूप्यं भवता स्वीकार्यम्। अथैतद्दोषपरिहाराय अचिदंश एव इदं सर्वमिति निर्दिष्ट इति मन्यसे, तदा स्वेच्छामात्रसिद्धः सङ्कोचक्लेशः।

किंच जगद्ब्रह्मसामानाधिकरण्ये लक्षणायामप्यसदभिमतार्थलाघवमुक्तम्। न चात्र लक्षणेति निगमान्तविदः; अपृथक्सिद्धविशेषणवाचिशब्दानां विशेष्यपर्यवसानव्युत्पत्तेः। शरीरस्य च शरीर्यपृथक्सिद्धेः शरीरवाचिनां च देवमनुष्यादिशब्दानां शरीरिपर्यन्तत्वप्रयोगस्य लोकवेदयोर्दर्शनात्, विश्वस्य चेतनाचेतनात्मकस्याविशेषेण परमात्मशरीरत्वश्रुतेः, तत्तद्वाचिशब्दानां ब्रह्मपर्यवसानोपपत्तौ तन्निबन्धनमेव ब्रह्मसामानाधिकरण्यमिति युक्तमङ्गीकर्तुम्। तथा च सति चेतनाचेतनविषयब्रह्मसामानाधिकरण्य

1 चोरशब्दः चोरत्वाभिमानविषयपरः; स्थाणुशब्दः 'न चोरः' इति बाधपर इति।

2 स्वीक्रियतां नामेति वाक्यस्य, अथापीति वाक्येन एकवाक्यता। 'तत्रापि दृष्टान्ते' इत्यनेन दृष्टान्तान्तरे तत्स्वीकारो भवत्विति सूच्यते। यथा गवयपरिचयरहिते कस्मिंश्चित् दूरात् गवयं वीक्ष्य गौरयमिति भ्राम्यति सति, कश्चित् बोधयति गौर्गवय इति। तत्र गवयशब्दः, 'न गौः' इत्यर्थक एव; गोत्वाभावरूप(नियत)स्य गवयत्वाद्य तेनागृहीतत्वात्।

नातिरेकिधर्मानुपस्थापनेन बाधानुपपत्तिश्चेत्यादिभिर्भाष्यैः ॥

॥ इति शतदूषण्यां बाधार्थसामानाधिकरण्यभङ्गवादः द्वात्रिंशः ॥ ३२ ॥

—:०—०:—

॥ अथ संविदद्वैतभङ्गवादः त्रयस्त्रिंशः ॥ ३३ ॥

[1]बहुविधभक्तिज्ञानप्रभावपूतैर्निषेवितं बहुभिः ।
प्रभयेव भानुमन्तं लक्ष्म्या सेव्यं तु लक्षयामस्तम्[2] ॥

अत्र खलु महार्णवावर्तगर्तकुहरेषु आवर्तमानाः पुरुषा आवर्तयन्ति नियतमेवादृशानि वाक्यानि, 'एकैव संविदनेकज्ञातृज्ञेयतदवच्छिन्नज्ञप्तिरूपेण विवर्तते' इत्येवमादीनि । तदसङ्गतम् ; घटादिविषयैकैकधियां तथा विवक्षायां क्वचिदपि विदिताविदितविभागाभावप्रसङ्गात् । तत्तत्पूर्वोत्तरकालयोः प्रपञ्चानुपलब्धिप्रसङ्गाच्च ॥ सैव संवित् तत्तात्तच्च वेद्यं क्रमेणोपसर्पतीति चेन्न ; घटादेरिव सुखादेरिव च संविदोऽप्युत्पत्तिविनाशादिप्रत्ययस्य निराबाधत्वात् । यौक्तिकबाधस्य सुखदुःखादावपि वक्तुं शक्यत्वात् ॥ विषयाश्रयरूपोपाधिमात्रं व्यावर्तते, संवित्तु प्रत्यभिज्ञाबलात् सर्वत्रैकैवेति चेन्न, अहमर्थस्य तद्धर्मसुखादेश्च तद्वत् प्रसङ्गात् ॥ निराकारायास्संविदः स्वतो भेदाप्रतीतेः विषयाश्रयाभ्यां तत्प्रतीतेश्च तद्भेद औपाधिक इति चेन्न ; संयोगादिष्वपि [3]सम्बन्धिव्यङ्ग्यभेदत्वेन तथा प्रसङ्गात् ॥ अन्वयव्यतिरेकाभ्यां तत्कार्यत्वादिसिद्धिरिति चेत् , तुल्यम् ॥ [4]व्यक्तिमात्रमेव संविद इति चेन्न ; श्रद्दधानस्य ते संयोगादावपि तथाऽध्यवसातुं शक्यत्वात् ॥ अथान्या काचिन्निराश्रया निर्विषया नित्या संवित् सर्वविषयभागिनीति चेन्न ; तस्याः सर्वमानानाघ्रातत्वेन खपुष्पायमाणत्वात् । आघ्रातत्वेऽपि मिथ्याकोटिनिवेशात् । तदभ्युपगमेऽपि [5]तदेव सर्वदा सर्वोपलब्धिप्रसङ्गात्॥ क्रमेण नियतविषयोल्लेखस्वभावेयमिति चेन्न; तन्नित्यत्वेन हेतुतो नियमायोगात् । निर्विकारत्वेन विकाररूपोल्लेखस्यापि दुर्वचत्वात् । नित्यव्यापित्वेन सन्निधितदभावनियमस्याप्ययोगात् ॥ विषयसत्त्वमेवोल्लेख इति चेन्न ; मिथ्यात्वेनाभ्युपगते सत्त्वाभ्युपगमायोगात् ॥ वर्तमानत्वमिह सत्त्वमिति चेन्न ; भूतभविष्यतोः कदाचिदनुल्लेखप्रसङ्गात् । तत्काले वर्तमानत्वं विवक्षितमिति चेन्न ; तदभावेऽपि भ्रान्त्योल्लेखस्य विद्यमानत्वात् ॥ तत्कालवर्तित्वेनाध्यसनमुल्लेखशब्दार्थ इति चेन्न ; अध्यासरूपस्यैवोल्लेखस्य निरूप्यमाणत्वात् । अतो नित्यैकसर्वसाक्षिसंविदभ्युपगमे युगपत् सर्वोपलब्ध्यादिप्रसङ्गो दुर्वारः। न वा किञ्चित् कदाचिदपि भायात् । सर्वेषां चायत्नलभ्यं सार्वज्ञ्यम् । सर्वेऽप्यन्धबधिरादयश्च स्युः । गुरुशिष्यपण्डितजडादिभेदश्च ज्ञानभेदनिबन्धनो निर्मूलः स्यात् । ननु विषय एव नास्तीति वादिनं प्रति

(३३) 1 अथ समानाधिकरणवाक्येषु योजनान्तरविचारः। तत्र विभक्त्युपात्तमैक्यं रक्षणीयमित्यविवादम् । तदैक्यं किं संवित्त्वेन ब्रह्म गृहीत्वा, उताऽऽत्मत्वेन, किंवा जीवेश्वररूपेण, आहो अखण्डरूपेणेति विकल्प्य वादचतुष्टयं प्रवर्तयति । तत्र धर्मधर्मिभूतानां संविदां बहुत्वात् ऐक्यं बाधितमिति मंगलश्लोकेन दर्शयति बहुविधेति॥ 2 तं = स्वयंप्रकाशत्वादनुभवरूपम् । 3 संबन्धीति। यथोक्तं संवित्सिद्धौ, 'संबन्धिव्यङ्ग्यभेदस्य संयोगेच्छादिकस्य नः । न हि भेदः स्वतो नास्ति नाप्रत्यक्षश्च संमतः ।' इति । 4 व्यक्तिः = अभिव्यक्तिः 5 तदेव = तदानीमिव ।

सर्वविषयोपलम्भादिप्रसङ्गो निरर्थक इति चेत्, किमिह (1) विषयानुल्लेखो विवक्षित, (2) स्वमात्रविषयत्वं वा, (3) मिथ्याविषयत्वं वा, (4) तथाविधमन्यद्वा ? नाऽऽद्य, सर्वलोकोपलम्भ-स्ववचन-सिद्धान्तादि विरोधात् । बन्धाभावेन शास्त्रवैयर्थ्यादिप्रसङ्गाच्च । न द्वितीय, नीलादिकमन्तर्भाव्यैव स्वशब्दोक्तौ नीलादिनानात्वेन संविन्नानात्वप्रसङ्गात् । तन्नानात्वापह्नवे च सर्वविरोध, नानात्वैकत्वसमुच्चयस्य चिताद्वैतस्य च त्वदनभिमतत्वात् । [1]अभ्युपगच्छतामपि व्याघातशतवात्यावैयात्यनिरासघूर्णितत्वात् । अथाऽनन्त भाव्य, तथासति कथ तत्प्रकाश ? तदप्रकाशे वा कथ तद्व्यवहार ? तदभावे च कथ तदनन्तभावोक्ति ? न तृतीय, सर्वोपलब्ध्यादिप्रसङ्गस्य दीर्घायुष्ट्वात् । न च मिथ्याभूत सर्वमेकम्, विचित्रोल्लेखव्याघातात् । तथाऽपि तत्प्रसङ्गस्थितेश्च । न चतुर्थ, असद्विषयत्वादौ दत्तोत्तरत्वात् । अनिरूपित भेदाभेदाविद्याविलासदौर्घट्यविश्रमे असदुक्तदूषणाभ्युपगतिमन्तरेणापसर्पणासिद्धे ॥ अवस्तुनि प्रयुक्ता दोषा न दोषा इति चेन्न, प्रपञ्च इव खपुष्पादौ प्रसङ्गात् । वस्तुनि च दोषानवकाशात् क्व दोष ? न क्वचिदिति चेत्, जितं जैनेन ॥ संविल्लेति चेत्, त्यज संविदमपि ॥ न संविदीति चेत्, आशामात्रमेतदिति । विद्याविद्ययोरपि भेदाभेदानिरूपणे कथ शोधकवाक्यावकाश ? कथ च शुद्धविद्यात्मब्रह्मविज्ञानादपवर्ग इति नियम ? तत्स्वरूपादिदौस्थ्य च स्वदेशे द्रष्टव्यमिति । [2]अविद्येति विद्याभावस्तदन्यस्तद्विरुद्धो वा कश्चिदर्थ । विद्या च ब्रह्म वा, तदन्यद्वा किञ्चित् । न तावदभाव, ब्रह्मणो देशादिभेदेऽपि तदयोगात् । न च तदन्य, अन्याभावस्य सिद्धान्तितत्वात् । तन्मिथ्यात्वादिवर्णनस्य च निस्सारत्वात् । न च तद्विरुद्ध, अनाद्यविद्यानुवृत्तिवैघट्यात् । ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य तु सर्वस्या विद्यात्मकत्वेन विद्याकोटिनिक्षेपासिद्धे । भ्रान्तिरूपविद्याविरोधित्वे मुमुक्षूपकारकत्वप्रसङ्गात् ।

किंच, यदि दुर्घटा अविद्या विश्वकर्त्री, ब्रह्मैवाविद्या स्यात् । निरधिष्ठान एव विश्वभ्रम, तत्त्वमेव भेदाभेदौ, तत्त्वावेदकवाक्यान्येवातत्त्वावेदकानि, सच्चैव नास्ति, शून्यमेव तत्त्वम्, ज्ञानमेवाज्ञानम्, पूर्वपक्ष एव सिद्धान्त, प्रमाणमेवाप्रमाणम्, अनुपपत्तिरेवोपपत्ति, जय एव पराजय, तत्त्वज्ञानमेवातत्त्वज्ञानम्, इत्यादि जल्पान् किमिति न कल्पयन्ति ? कल्पयन्ति चेत्, न न काचित् क्षति, लौकिका परिहसन्ति, वैदिका प्रतिक्षिपन्ति, किं बहुना ? स्वयमप्यन्तर्हसन्तीति तानाक्षिपन्ति सन्त । तथा चानिरूपितरमणीत्व-व्यावहारिकत्वादिविडम्बनमप्यम्बरकुसुमायते, प्रातिभासिकवत् व्यावहारिकस्यापि अप्रामाणिकत्वाविशेषात् । तस्याप्यविचारितरमणीयत्वस्य तैरेवाङ्गीकारात् । तथाच अशेषस्यापि वेदान्तस्य व्यवहारसम्बन्धित्वात् तत्त्वावेदकातत्त्वावेदकवाक्ययो स्वरूपत प्रवृत्तितो विषयत फलतो वैषम्याभावात् तद्वैरूप्ये भेदवादप्रसङ्ग ॥

श्लो. तत्त्वावेदकवेद्य चेत् ब्रह्म मिथ्येति कथ्यते । अब्रह्मवेद्यतापक्षे भेदवाद प्रसज्यते ॥

॥ इति शतदूषण्या संविदद्वैतभङ्गवाद त्रयस्त्रिंश ॥ ३३ ॥

---

1 अभ्युपगच्छता = भेदाभेदवाद्यनुयायिनाम् ।

2 स्वदेशे द्रष्टव्यस्यात्रापिकिञ्चिदुक्तिः अविद्यतीत्यादिना ॥ ३३ ॥

—०—०—

॥ अथ उपदेशानुपपत्तिवादः चतुस्त्रिंशः ॥ ३४ ॥

हयमुखमुखैस्तत्तद्रूपैरकर्मविनिर्मितैरुपदिशति यस्तथ्यं पथ्यं सतामवसीदताम् ।
जननपदवीयातायातश्रमापहरां धियं जनयतु स मे देवः श्रीमान् धनञ्जयसारथिः ॥

अस्ति तावत् आसर्वेश्वरादस्मदादिपर्यन्तमासंसारमनुवर्तमानो दृष्टादृष्टप्रयोजनः, सर्वसैद्धान्तिकसम्मतः शिष्याचार्यक्रमः । स एष निर्विशेषैकशेमुषीमात्रपरिशेषमुषितनिरवशेषभुवनस्य न कथंचिदपि सङ्गच्छते । तथा हि—आत्माद्वैतमुपदिशन् आचार्यः किं शिष्यतया शिक्षणीयं कंचिदपि नोपलभते, उतोपलभते ?

आद्ये कस्मा उपदिशेत् ॥ न कस्मैचिदिति चेत्, तर्हि नोपदिशेदेव ; श्रोतृप्रतिपत्तिप्रयोजनकत्वादुपदेशस्य । अन्यथा अरण्यरुदितत्वप्रसङ्गादारण्यकोपदेशस्य[1] ॥ स्वस्मा एवेति चेन्न ; उपदेष्टुःप्रतिपत्तौ नैराकाङ्क्ष्येण श्रोतृत्वासिद्धेः । तदप्रतिपत्तौ वा अज्ञत्वेनानुपदेष्टृत्वात् ॥

द्वितीये तु स्वात्मनोऽन्यमनन्यं वा ? अन्यत्वेऽपि सत्यमसत्यं वा ?

नाद्यः, अपसिद्धान्तादिप्रसङ्गात् । न द्वितीयः, मिथ्याभूतस्य शिष्यस्य मिथ्यात्वेनोपलम्भे तदर्थमुपदेशाद्यसम्भवात् । न हि प्रतिबिम्बादित्वेन प्रतीयमानेभ्यः प्रतिबिम्बादिभ्य उन्मत्तोऽप्युपदिशेत् ॥ पाञ्चालिकादिभ्यो बालिकादिव्यवहारवदिति चेन्न ; मौग्ध्यमन्दीकृतकृत्याकृत्यविवेकाना बालिकादीनां क्रीडारसादिनिर्विविक्षया तदुपपत्ते.॥ अत्रापि तथास्त्विति चेन्न ; स्वपरहृदयविसंवादात् । अपसिद्धान्ताच्च । समूलभेदभ्रमनिर्मूलनाय तत्त्वमस्याद्युपदेश इति वो मठकमठसम्प्रदायः ।

मिथ्याभूतं शिष्यं सत्यत्वेनोपलभमानस्तु स्वयं भ्रान्तत्वादननुविधेयवाक्यः स्यात् स्वस्माद्भिन्नतया सत्यत्वेनोपलभ्यमानाय शिष्याय स्वात्मैक्यमुपदिशन् आचार्यः विप्रलम्भकश्च स्यात् । कथं चासौ अद्वैतश्रवणमहिमनिःशेषितातत्त्वप्रतिभासे मृषाभूते शिष्ये सत्यतां प्रत्येष्यति ?

अनन्यत्वपक्षेऽप्यनन्यत्वेनान्यत्वेन वा शिष्यस्योपलम्भः ? उभयमपि पूर्वोक्तैरेव दूषणैराचूषितम् ।

---

(३४) भाष्ये पूर्वपक्षोपन्यासे ज्ञानमात्रास्तित्वपरश्रुतिस्मृत्युपन्यासः पूर्वम्, अथ देहवैलक्षण्येऽप्यात्मावैलक्षण्यपरं वचनम्, ततः, 'क्षेत्रज्ञञ्चापि मां विद्धि' इति गीतावचनञ्चोपात्तम् । तत्क्रमेणात्र संविदद्वैत-आत्मैक्य-जीवेश्वरैक्यविचाराः क्रियन्ते । तत्राद्वैतपक्षे उपदेशानुपपत्तिः गीताभाष्ये विस्तरेणोपपादिता, गीतायाः कृत्स्नायाः कृष्णकृतोपदेशरूपत्वात् । स विषय इहाद्वैतोपदेशरूपविष्णुपुराणवाक्यप्रस्तावेऽपि भवितुमर्हतीति विभाव्य संविदैक्यरूपप्रथमविषयविमर्शसमनन्तरमेव निवेद्यते । उपदेशानुपपत्त्याऽपि संविदद्वैतमयुक्तमिति तद्वाद एवान्तर्भावसंभवेऽपि पृथक्करणमस्यापि प्राधान्यप्रदानाय । अथ तिरोधानाद् भेदकल्पनया स्यादुपदेशनिर्वाह इति मतिमपाकर्तुं तिरोधानानुपपत्तिरप्यत्र संदर्भे निवेद्यते । ततः प्रागाराधैक्यवादेष्वविशिष्टविषयवाद इति क्रमः । क्षेत्रज्ञञ्चापीति वाक्यपर्यन्तभाष्यग्रन्थधारणेनेदमुपन्यस्यत इति ज्ञापनायेह धनञ्जयसारथिरिति मन्ने प्रयोगः । पथ्यमिति । जननपदवीयातायातश्रमापहरधीहेतुमित्यर्थः । अवसीदताम् = तापत्रयाऽऽतुराणाम् । येनयोपदेशोऽयं कस्मै क्रियते । कीदृशेन क्रियते, किमर्थं क्रियत इति क्रमेण विचार्यते ।

1 आरण्यकोपदेशस्य—उपनिषदुपदेशस्येति मुख्योऽर्थः । अद्वैतवेदान्ती तन्निष्ठोऽप्यारण्यकः अरण्यवासी ।

किंच अद्वैतोपदेष्टाऽऽचार्यो निवृत्ताविद्यः, उतानिवृत्ताविद्यः ? निवृत्ताविद्यत्वे शब्दार्थप्रत्यासादिभेदगुच्छोच्छेदेन तुच्छहेतुरुपदेशः स्यात् । बाधितानुवृत्तिस्तु बाधिता । न चेश्वरकृतेषूपदेशेषु बाधितानुवृत्तिमूलत्वसम्भवः, अनादिसर्वज्ञतया करणपरतन्त्रज्ञानत्वाभावेन तस्य भ्रमतद्बाधितानुवृत्त्यादेरसम्भवात् । "यः सर्वज्ञः सर्ववित्", "पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च" इत्यादि हि श्रूयते । अस्तु वा बाधितानुवृत्तिसम्भवस्त्वन्मते, तथाऽपि नोपदेशादिप्रवृत्तिसम्भवः । न हि पानीयाभिमाननिवृत्तावपि दोषवशात् प्रकाशमानासु मरुमरीचिकावीचिकासु कश्चित् पिपासति ।

अनिवृत्ताविद्यश्चेत् भ्रान्तत्वादेव पूर्ववदनाप्तत्वप्रसङ्गः ।

किमर्थश्चायमात्मा(?)द्वैतोपदेशः ॥ अविद्यानिवृत्त्यर्थं इति चेत्, किमुपदेष्टुः, उत श्रोतुः, उतोभयोः, अथोभयव्यतिरिक्तस्य ? नाद्यः, पूर्वमेव तस्य निवृत्ताविद्यत्वात् । अनिवृत्ताविद्यत्वे परोपदेशेन[1] स्वभ्रमनिवृत्त्ययोगात् । परोपदेशजनितपरमाहप्रावल्यादिति तु सम्भवत्वप्यर्थं प्रपञ्चसत्यत्वभयात् भवता नावलम्ब्यते ॥ नापि द्वितीयः, उपदेष्टृज्ञानस्याविद्यानिवर्तकत्वमस्ति न वा ? अस्ति चेत्, तेनैव शिष्याविद्याया अपि निवृत्तावुपदेशनैष्फल्यम् । नास्ति चेत्, तर्हि तत एव शिष्यज्ञानस्याप्यविद्याया निवर्तकत्वादुपदेशनैष्फल्यम् ॥ न च तृतीयः, उक्तदोषसमुच्चयप्रसङ्गात् ॥ नापि चतुर्थः, अतिप्रसङ्गात्; न हि देवदत्ताय सर्पाभावोपदेशेन यज्ञदत्तस्य सर्पभ्रमो निवर्तते । तथा च सति सर्वतत्त्वसाक्षात्कारिषु ईश्वरादिषु जागरूकेषु क्वचिदपि कस्यचिदपि भ्रमानुदयप्रसङ्गात्[2] । यश्च नित्यनिवृत्ताविद्य ब्रह्मेति भाषते, स कथं ब्रह्माविद्यानिवृत्त्यर्थं उपदेश इत्युपदिशेत् ?

अस्तु तर्हि निष्प्रयोजन एवायमुपदेश इति चेन्न, 'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते' इति न्यायात् । न च वस्तुतो न कश्चित् कस्मैचिदुपदिशतीति वाच्यम्, व्यावहारिकव्यवस्थया सर्वस्य निर्वाहत्वेनाभ्युपगमात् । अन्यथा स्वसिद्धान्तसमर्थनस्यैव परसिद्धान्तदूषणस्याप्यसिद्धौ परेषामेव विजयित्वप्रसङ्गात् ॥ दूषणसमर्थनप्रयोजनाभावेऽपि प्रयोजनसद्भावभ्रममूलोऽयमुपदेशभ्रम इति चेत्, हन्त पुनरपि समीचीनमेव तत्त्वविदत्वमुपदेष्टुरुपपादितम् ॥ मा भूत् तत्त्ववेदित्वम्, तथापि स्वप्रसिद्धदेशिकाचार्यवत् व्यवहार इति चेत्—हन्त ! तर्हि सिद्धान्तान्तरदेशिकाचार्यादिव्यवहारात् को विशेषः ? न हि जिनसुगतादिदेशिकाचार्यव्यवहारात् प्रतिभासते भवतां विशेषः, येन वैषम्यं वक्ष्यसि ॥ विशेषस्तत्त्वविषयत्वमिति चेन्न, तत्त्वविषयत्वस्याप्यतत्त्वकोटिनिवेशेन पुनरप्यविशेषात् । तत्त्वान्तरविषयताव्यवस्थापनस्य तस्याऽऽपातरमणीयाभिमानमात्रसारत्वाविशेषात् ॥ अस्त्वविशेषः, को दोष इति चेन्न, परिग्रहबहिष्कारादिव्यवस्थाभङ्गप्रसङ्गात् ॥ सापि व्यवस्था समीचीनतासमीचीनताभ्रमहेतुकेति चेत्, तर्हि जिनमतावासेन सर्वेऽपि बुद्धिरोधिभिः, त्वन्मतपरिग्रहस्य त्वयैव समीचीनताभ्रमहेतुत्वकल्पोक्तेः । परमतस्यापि त्वयैव समीचीनताभ्रमविषयत्वाभिधानेनार्थान्तरदूषणीयसमीचीनत्वस्यैव समर्थितत्वात् ॥ सर्वमप्यसमीचीनमिति तत्त्वविदस्तत्पक्षमेव जय इति चेत्, कस्यैव वाक्यार्थस्य समीचीन वासमीचीन

---

1 अनिवृत्ताविद्यत्वे स्वयं ज्ञानं संपाद्यम् । किमिति परोपदेशः । 2 भ्रमोदयो न स्यादित्यर्थः ।

त्वयोः सर्वासमीचीनत्वासिद्धेः ॥ एतस्याप्यसमीचीनत्वं सर्वासमीचीनत्वान्तर्गतमिति चेन्न; दुष्परिहरत्वव्याघातनिरयनिपातस्य बहुशोऽन्यत्र स्थापनात्। तदलमनेन भगक्किणभूषणशम्भ(म्फ)लीजनसध्रीचां व्याहतवाचां भूषणाभिमतेन दूषणाभिधानेन ।

एवम् आत्मैक्यं स्वाभाविकमभ्युपगच्छतां **भास्करयादवमतानुसारिणामुपाधितः**[1] स्वतो वा भेदेऽपि सार्वज्ञ्याज्ञत्वसङ्करादेरपरिहरणीयत्वात् उक्तोपदेशानुपपत्तिरपरिहार्या । स्वाभाविकैक्ये तु स्वाभाविकभेदो व्याघातादपि निरस्त एव । औपाधिकोऽपि भेदो न प्रतिसन्धानपरिपन्थी; अन्यथा सौभरिदेहेष्वीश्वरावतारभेदेष्वप्यप्रतिसन्धानप्रसङ्गात् । यथा च चक्षुरादिकरणभेदः पाणिपाद्याद्यवयवभेदश्च न प्रतिसन्धानं प्रतिरुणद्धि, तथाऽन्तःकरणभेदोऽपि न प्रतिसन्धानं प्रतिरोद्धुमलम् । अत एव सर्वगुणदोषसङ्करो दुर्वारः; निर्विकारनिरवद्यश्रुतिविरोधोऽपीति कृतमप्रसक्तोपालम्भेन । अतः परमार्थनिरुपाधिकात्यन्तात्मभेदमन्तरेण नोपदेशसम्भवः ।

ननु परस्परं शिष्याचार्यादिभावेनावस्थितेषु भगवदवतारेषु परमार्थेन आत्मभेदाभावेऽपि व्यवस्था दृष्टा । फलं चास्त्येव किञ्चित् । ततेश्वरमायापुरस्कारः परिष्कारः **शङ्करमतस्य**; उपाधिभेदाभिधाने तु **भास्करोदयप्रत्यूषः**; विभागशक्तिवैभववादस्तु **यादवराज्याभिषेकः** । गत्यन्तरं तु प्रमाणपथिकप्रान्तरं[2] सम्भवदपि समानमस्माकमिति प्रतिबन्दिमुखेन ध्वाराहकलहावतारे कस्ते निस्तार इति ॥

अत्र ब्रूमः— अस्ति हि समस्तसमाधानहेतुरीश्वरलीला । स भगवान् पुरुषोत्तमः स्वमाहात्म्यानुगुणलीलाप्रवृत्तः स्वेच्छया स्वीयमेव रूपं विचित्राकारं परिणमय्य तत्तज्जातीयोचितमभिनीय निखिलजगदुज्जिजीवयिषया शिष्याचार्यादिभावमप्यभिनीय स्वोपदेशानुष्ठानादिभिर्धर्मसंस्थापनं लोकनिर्वाहादिकं च निर्वर्तयतीति किं नोपपद्यते ! उक्तं च न्यायाचार्यैरपि, **'मायावत् समयादयः'**[3] (न्या. कु. 2.) इति । न च युष्मच्छिष्याचार्येष्वपि इयमेव रीतिरिति (रिह !) वक्तुं शक्या; परस्यैवाभावेन परार्थत्वासिद्धेः । दुःखमयत्वेन केवलं स्वार्थत्वायोगात् । [4]अस्माकमपीश्वरस्य तु स्वव्यतिरिक्तानन्तसंसारिचेतनसद्भावेन तदर्थं स्वलीलारसोचिततत्तत्संव्यवहारोपपत्तेः । चिन्मात्रस्य तु निर्विशेषत्वेन कथं लीला ! कथं चेश्वरत्वम् ! न चार्वाचीनेषु तादृशलीलासम्भव इत्युक्तम् । अतो वास्तवं जीवभेदं जीवेश्वरभेदं चानभ्युपगच्छतां मोक्षार्थोपदेशादिप्रवृत्तिर्न सम्भवतीति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् उपदेशानुपपत्तिवादः चतुस्त्रिंशः ॥ ३४ ॥

---

1 उपाधितो भेदो भास्करस्य । परिणामस्वीकारात् स्वभावतो भेदो यादवप्रकाशस्य । 2 पथिकप्रान्तरं = पथिकादरणीयम् । 3 मायावदिति न्यायकुसुमाञ्जलिकारिकाचतुर्थपादः । प्रलयस्वीकारे सर्गारम्भे समयः = शब्दार्थसंबन्धः कथं गृहीत, घटादिनिर्माणप्रकारशिक्षादिकञ्च कथं भवति वृद्धप्रयोज्यप्रयोजकपुरुषाभावादित्याशंकापरिहारोऽनेन कृतः । एतद्विवरणमपि तत्रैवम्, "समयोऽप्येकेनैव, मायाविनेव, व्युत्पाद्यव्युत्पादकभावावस्थितनानाकायाधिष्ठानात् व्यवहारत एव सुकरः । यथा हि मायावी सूत्रसंचाराधिष्ठितं दारुपुत्रकम्, इदमानयेति प्रयुङ्क्ते, स च दारुपुत्रकस्तथा करोति" इत्यादि । 4 अस्माकमपीति । अस्मन्मतेऽपीत्यर्थः ॥ ३४ ॥

—o—o—

॥ अथ तिरोधानानुपपत्तिवादः पञ्चत्रिंशः ॥ ३५ ॥

[1]यन्मायामोहितात्मानो यन्मायामोहितं विदुः । तत् प्रपद्य तदुक्तोऽयं तिरोधिरवधूयते ॥

यदाहुर्ब्रह्मघातिनो ब्रह्मविदः, ब्रह्मस्वरूपमविद्यातिरोहितमिति—तत्र किमिदं तिरोधानम् ? (1) किमिन्द्रियसम्बन्धनिवारणम् ? (2) किमैन्द्रियकज्ञानस्य तद्विषयतानिवर्तनम् ? (3) यद्वा सर्वेषामपि ज्ञानानां तद्विषयतापाकरणम् ? (4) अथवा स्वस्य स्वकर्मताव्यपोहः ? (5) स्वप्रकाशभङ्ग एव वा ? (6) विशदस्वरूपस्याप्यविशदस्वरूपत्वापादनं वा ? (7) ब्रह्मप्रकाशसामग्र्यनुप्रविष्टस्वभावनिरासो वा ? (8) अनिरूपणीयस्वरूपमन्यदेव वा किंचिदिति ?

नाद्य, अशक्यत्वात् । तथा हि—सम्बन्धशब्देन किं सामान्येन सम्बन्धमात्रं विवक्षितम्, तद्विशेषो वा ? आद्ये तु इन्द्रियाणां ब्रह्मणश्चारोपणाधिकरणत्वादिसम्बन्धोऽपि न स्यात् । तथा च सति तेषामेवासिद्धौ किं तत्सम्बन्धनिवारणापेक्षया ॥ तदसिद्धिरपि नास्माकं दोषायेति चेन्न, अवगति [2][शेष(विशेष?)] क्रमाधीनसिद्धिभञ्जस्य भवद्भिरनभ्युपगमात् । अन्यथा व्यावहारिकप्रत्यक्षतन्मूलानुमानादिव्यवहारव्यवस्थाऽपि न सिध्येत् । इन्द्रियोत्पत्तिवादिन्य श्रुतयश्च प्रकुप्येयुः । द्वितीये तु किं सर्वविशेषनिषेधः कतिपयविशेषनिषेधो वाऽभिमतः ? पूर्वं तु पूर्वेणैव दत्तोत्तरम्, 'निर्विशेषं न सामान्यम्' इति हि न्यायविदः । उत्तरत्रापि स विशेषः किं ज्ञानोत्पत्त्यनुपयुक्तः संयोगादिमात्रलक्षणः, उत तदानुगुण्यविशेषित इति । अनुपयुक्तत्वपक्षे तिरोधानशब्दानुपपत्तिः । सर्वव्यापिनि ब्रह्मणि सर्वाधिष्ठाने सोऽपि सम्बन्धो दुर्निवारश्च । पक्षान्तरे तु तदानुगुण्यं किं सर्वत्रापि निवर्तनीयम्, ब्रह्ममात्रे वा । सर्वत्र चेत्, प्रत्यक्षाद्यनुपपत्तिरेव । ब्रह्ममात्रे चेत्, किमिदं तिरोधानं कदाचिन्निवर्तनीयम्, उतानिवर्तनीयम्? निवर्तनीयत्वे ब्रह्मण ऐन्द्रियकत्वप्रसङ्गेन, 'अद्रेश्यमग्राह्यम्' इत्यादिश्रुतिविरोधः, दृश्यत्वप्रयुक्तमिथ्यात्वजडत्वादिप्रसङ्गः, शास्त्रस्य च ब्रह्मविषयस्यानुवादरूपता च । अनिवर्तनीयत्वे तु नित्यतिरोधानात् नित्याध्यासः, तस्य तदधीनत्वाभ्युपगमात् । एवं च सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षवादोऽपि प्रतिक्षिप्तः स्यात् ।

तत एव न द्वितीयोऽपि। किंच किमिदमैन्द्रियकत्वेन सम्प्रतिपन्नं ज्ञानं साधिष्ठानं जगत् गृह्णाति, उत निरधिष्ठानम्? आद्ये त्वारोपितवत् अधिष्ठानस्यापि शुक्तिरजतादिष्विदमर्थस्येव तत्प्रतीतिविषयत्वाविशेषात् कथमिव तन्निवर्तनीयम् ? द्वितीये त्वपसिद्धान्त, निरधिष्ठानभ्रमापातश्च । न च ब्रह्मव्यतिरिक्तं किमप्यधिष्ठानं ब्रूपे ।

---

(३५) अत्र श्लोके मायायाः प्रपत्तेश्च निर्देशः गीतावाक्यविचारभाष्यमूलमयं वाद प्रस्तुत इति सूचयेत् । ब्रह्मघातिन इति । ब्रह्मणः प्रकाशमात्रस्वरूपत्वात् तिरोधानपदस्य च प्रकाशनाशार्थकत्वात् तिरोधानवादिनो ब्रह्मघातिनो भवन्ति । अयमपि ब्रह्महत्याविशेष एषामिति । दैवी ह्येषा गुणमयीत्युक्तन्मायामोहिता यत्-ब्रह्म मायामोहितं मन्यन्त इति पूर्वार्धस्यार्थः । प्रपद्येत्यनेन, मामेव ये प्रपद्यन्ते इति तदुक्तमाचरता न तन्मोहनिवर्तनं सुकरमिति ज्ञाप्यते । ते तु तन्मायामोहितत्वात् प्रपत्तिमपि ऐक्यज्ञानरूपां कल्पयन्तस्तस्या दुरत्ययतामेव द्रढयन्ति । 2 अवगतीति । वस्तुतस्तत्क्रमाधीनसिद्धेरनिष्टत्वेऽपि अवगतिक्रमाधीनसिद्धिर्मिथ्यात्वमतेऽपि किलेष्यत इति भावः ।

अत एव न तृतीयोऽपि ; उक्तेन न्यायेन सर्वेषामपि ज्ञानानां तद्विषयत्वात् । अन्यथा कथं ब्रह्मविषयाजडत्व-स्वयंप्रकाशत्व-सत्यत्वविचारसङ्कथाः प्रवर्तेरन् ।

नापि चतुर्थः ; भवतैव तदनभ्युपगमात् । अन्यथा ब्रह्मण एव साक्षाद्दृश्यत्वप्रसङ्गात् । अतिरोहितदशायां विषयत्वविषयित्वलक्षणस्वभाववैशिष्ट्येन भेदसत्यत्वप्रसङ्गाच्च ।

नापि पञ्चमः, स्वप्रकाशशब्देन किं स्वगोचरप्रकाशान्तरं विवक्षितम्, स्वरूपमेव वा ? नाद्यः, दत्तोत्तरत्वात् । द्वितीये तु, 'स्वप्रकाशभङ्गः' इति किं सिद्धस्य प्रकाशस्य विनाशो विवक्षितः, उत सेत्स्यत उत्पत्तिप्रतिबन्धः ? पूर्वत्र नश्वरत्वं ब्रह्मणः प्रसज्यते । ततश्च श्रुतिविरोधः ; निरधिष्ठानभ्रमप्रसङ्गादयश्च पूर्वोक्ताः पार्ष्णिं गृह्णीयुः । उत्तरत्र ब्रह्मानादित्वभङ्गः । एवंच ब्रह्मस्वरूपघातिनी अविद्या स्वयमसती किमाश्रया तिष्ठेत् ? तस्यास्तदन्तरेणापि सिद्धौ सत्यत्वप्रसङ्गः ।

न च षष्ठः, प्रत्यक्षैकस्वरूपे स्वात्मनि [1]पारोक्ष्यलक्षणावैशद्यापादनायोगात् । अन्यथा स्वात्मभङ्गप्रसङ्गात् । निर्विकारे निर्विशेषे वस्तुनि विषयातिरेकलक्षणवैशद्यस्यापि दुर्निरूपत्वात् ॥ वेदान्तजन्यवृत्तिविशेषविषयत्वमेव वैशद्यमिति चेन्न ; प्रकाश्यातिरेकाभावे धारावाहिवदनुपकारकत्वात् । प्रकाश्यातिरेके सविशेषत्वस्यावर्जनीयत्वात् ।

नापि सप्तमः, स्वरूपभूतप्रकाशस्यासाध्यत्वेन सामग्रीनैरपेक्ष्यात् । तद्गतस्यातद्गतस्य वा प्रकाशान्तरस्य तद्विषयस्यानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा सधर्मकत्वदृश्यत्वादेर्दुर्निवारत्वात् । तन्मिथ्यात्वे तदर्थसामग्रीनैष्फल्यं स्यात् । भ्रान्तिज्ञानोत्पत्तिसामग्रीविच्छेदस्य च दोषत्वाप्रसिद्धेः । प्रतिबन्धकाभावस्य हेतुत्वमनभ्युपगच्छतां सप्तमस्य पक्षस्य दुर्घटत्वाच्च ।

अष्टमस्तु कष्टः पक्षो विकल्प्यते । किं तदधिष्ठानभूतं ब्रह्म प्रकाशप्रतिपक्षभूतम्, उत तदनुगुणम्, अथोदासीनमिति । आद्ये, पूर्वोक्ता एव दोषाः । द्वितीये असाध्यस्य किं तदानुगुण्येन ? साध्यत्वे च प्रागुक्ता दोषाः । प्रकाशानुगुणे च कथं तिरोधानवाचोयुक्तिः ? प्रकाशमाने च कथमध्यासः ॥ प्रकाशमान एवाधिष्ठाने सर्वत्राध्यास इति चेत् ; तर्हि किं तिरोधानप्रयासेन ॥ यथावत् प्रकाशमानेऽध्यासायोगादिति चेन्न ; निर्विशेषस्य स्वप्रकाशस्याविद्याशतेनाप्ययथास्वरूपप्रकाशत्वापादनायोगात् । तद्योगे वा निर्विशेषत्वादिभङ्गप्रसङ्गात् । तृतीयेऽप्यजागलस्तनवदनुपकारकत्वमेव ।

ननु भवत्पक्षेऽपि जीवब्रह्मणोः स्वरूपं स्वयंप्रकाशम् ; तदुभयमपि कर्मरूपयाऽविद्यया तन्मूलगुणत्रयमयपापरूपया मायया तिरोहितमिति निर्विवादमेव ; अन्यथा संसारात्यन्ताभावप्रसङ्गात् । ततश्च भवतोऽपि समानं चोद्यमिति समदुःखसुखौ भवावेति चेन्न—भवत एव दुःखसम्बन्धः, अस्माकं तु सुखमेवेति पश्यतु भवान् । ब्रह्मणस्तावत् स्वरूपं स्वयंप्रकाशमपि नान्यस्मै प्रकाशते ; [2]तद्धर्मेण तु तस्य प्रकाशते । सर्वेषामात्मनां स्वरूपमपि स्वस्मा एव स्वप्रकाशत्वात् अन्यस्मै तदीयज्ञानान्तरकर्मतयैवावभासते ।

---

1 पारोक्ष्येति । किञ्चिदंशाग्रहणरूपमवैशद्यं तु निर्विशेषविषयके सर्वथैवासंभवीति स्थितम्, वक्ष्यते चेति भावः । 2 तद्धर्मेण= अन्यगतधर्मभूतज्ञानेन, तस्य= अन्यस्य प्रकाशते ।

ततश्च तद्गोचरज्ञानप्रसरोत्पत्तिप्रतिबन्धादिलक्षणं तिरोधानमुपपन्नमेव । स्वस्मै तु नित्यं प्रकाशमानत्वात् नित्यसर्वज्ञत्वाच्च ब्रह्मणो न स्वरूपहानाज्ञत्वादिदोषलेशावकाशः । जीवस्य तु स्वरूपं यद्यपि स्वस्मै स्वयं प्रकाशते, यद्यपि च तत्रैव देहाद्यध्यासः, तथाऽपि न भवत्पक्षवत् दोषः, प्रकाशमानाकारस्याधिष्ठान स्वोपाधिक(प्रकारक ?)त्वात् । तदारोपप्रतिबन्धकस्य तद्विरोधिधर्मप्रकाशस्य विनिवारणेन तिरोधानोप पत्तेश्च ॥ देहादिविलक्षणस्वरूपप्रकाशे कथं तेऽध्यास इति चेन्न ; वस्तुतो विलक्षणत्वेऽपि विलक्षण विरप(मित्य ?)भानात् । शुक्ति[1]रजतख्यातावेदम्भानवत् । इदमर्थो हि वस्तुतो रजताद्विलक्षणोऽपि न तथा भाति ; तद्वैलक्षण्यव्यवस्थापकस्य शुक्तित्वादेरप्रतीतेः । तथेहापि सावयवत्व-स्थूलत्व-अनित्यत्व-विकारित्व-जडत्वादिधर्मविशिष्टदेहाद्विधर्म्यरूपनिरवयवत्व-अणुत्व-नित्यत्व-निर्विकारत्व-स्वप्रकाशत्वादीनां स्वरूपप्रकाशे प्रकाशाभावात् तद्विपरीताकारारोप स्वरूपमात्रे च प्रकाशमाने युक्त एव ॥ ममाप्येवमस्त्विति चेन्न ; भवत्पक्षे तत्तद्धर्माणामभावात् ॥ तदभावस्तदप्रकाशश्चोपकारक एवेति चेत्, तथा सति नित्यतिरोधानात् नित्याध्यासप्रसङ्गः । न हि तत्त्वप्रकाशलक्षणा तिरोधाननिवृत्तिः कदाचिदप्युपपद्यते । ब्रह्मण्यसता तेषां तत्त्वज्ञानोदयदशायां प्रकाशे तत्त्वज्ञानस्यैवातत्त्वज्ञानत्वप्रसङ्गेन पुनरप्यनिर्मोक्षप्रसङ्गात् ॥ ब्रह्मस्वरूपमेव तथातथा भातीति न दोष इति चेत्—किं तथात्वं स्वरूपम्, उत स्वरूपातिरिक्तम् ? पूर्वत्रेदानीमपि तत्प्रकाशो दुर्वार, उत्तरत्र तु तदानीं त्वद्भ्रान्तिर्दुर्वारेति दुस्तरं व्यसनम् । ततो यदि निर्धर्मकमपि जडत्वेनाभ्युपेतम्, तदा तत्स्वरूपाप्रकाशलक्षणं तिरोधानमपि वक्तुं शक्यते ; यद्वा (यदि वा ?) स्वयंप्रकाशमपि सधर्मकत्वेनाभ्युपेतम्, तदा तद्धर्माप्रकाशलक्षणं तिरोधानं सुवचमिति न कथञ्चिदपि निर्विशेषनित्यस्वयंप्रकाशे, स्वस्य परस्य वा ज्ञानान्तरागोचरे वस्तुनि तिरोधानवाचोयुक्तिर्घटत इति ॥

॥ इति शतदूषण्यां तिरोधानानुपपत्तिवादः पञ्चत्रिंशः ॥ ३५ ॥

॥ अथ आत्माद्वैतभङ्गवादः षट्त्रिंशः ॥ ३६ ॥

नमस्त्रेधा विभक्तानामात्मनामन्तरात्मने । ब्रह्मणे द्वयवकुलाय बन्धमोक्षैकहेतवे ॥

यदुच्यते तावत् आत्माद्वैतवादिभिः—एक एवात्मा देहाद्युपाधिभेदेन बहुधा प्रतिभाति, तरङ्गचन्द्रवत्, सौभर्यादिवच्च । तथा च प्रयोगः — विगीतानि शरीराणि मयैवात्मवन्ति, शरीरत्वात्,

---

1 रजतख्यातौ = रजतभ्रमे । अख्यातिः = भ्रमः । ख्याताविति पाठो वा । इदम्भानम् = इदमर्थप्रकाशः ॥ ३५ ॥

(३६) त्रेधेति । आत्मत्वेनैक्येऽपि जीवात्मस्वेव वर्गत्रयमस्ति बद्धाः, मुक्ताः, नित्याश्चेति । एकैकवर्गनिविष्टा अप्यनन्ताः । तत्र बद्धजीवापेक्षया नित्यजीवानन्त्यमतिशयितम् ; 'त्रिपादस्यामृतं दिवि' इत्येतत्स्वारस्यात् । ईश्वरतत्त्वमपि नैकम् । लक्ष्मीनारायणरूपात्मद्वयरूपतायाः प्रमाणसिद्धत्वादित्याशयः । एकहेतवे = मुख्यकारणभूताय । बन्धेत्यनेन सांसारिकसर्वसुखदुःखहेतुजन्मस्थित्यादिग्रहणात् मोक्षातिरिक्तफलहेतुत्वमप्यवगमितमेव ।

सम्प्रतिपन्नमच्छरीरवत्; सर्वं [1]जाग्रच्छरीरं मदविद्याकल्पितम्, शरीरत्वात्, कल्पितत्वाद्वा, स्वप्नदृष्टमच्छरीरवत्; सर्वोऽप्यात्मा अहमेव, चेतनत्वात्, अहमिव; सर्वाणि सुखदुःखानि मयैव भुज्यन्ते, सुखदुःखत्वात्, मत्सुखदुःखवत्; विगीतानि शरीराणि देवदत्तात्मना आत्मवन्ति, शरीरत्वात्, सम्प्रतिपन्नदेवदत्तशरीरवत् [इति]। एवं सहस्रशोऽनुमानानि विभज्य प्रयोज्यानि।

विप्रतिपन्नः शरीरभेदोऽनेकात्मनिरपेक्षः, शरीरभेदत्वात्, सौभरिशरीरभेदवत्। एवमनुमानान्तराण्यपि करणभेदादिपक्षीकारेण भाव्यानि। एवमनभ्युपगमे कल्पनागौरवप्रसङ्ग इति।

ननु पण्डितत्वमूर्खत्वादिविरुद्धधर्माध्यासात् भेदः सिद्धः, तथा च अक्षपादैः (कणभक्षैः ?) सूत्रितम् (वै. द. 3-2-19) "नानाऽऽत्मानो व्यवस्थातः" इति। उक्तं च त्वदासन्नैः साङ्ख्यैरपि—"जननमरणकरणानां (जन्मजरामरणानां) प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च। पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव॥" इति। सत्यपि च विरुद्धधर्मे यद्यभेदः, तदा सत्यमिथ्यैक्यादिकमपि स्यादिति चेन्न—

तेषां विरुद्धत्वाभावात्। सहानवस्थानलक्षणो ह्यत्र विरोधोऽभिमतः; 'स चाधिकरणभेदे सिद्धे; तत्सिद्धिश्च विरुद्धधर्माध्यासात्' इत्यन्योन्याश्रयणात्[2]। न चैवं घटपटादिष्वपि विरोधपरिहारे सर्वभेदविलय इति वाच्यम्; तेषु स्वरूपभेदस्यैव स्फुटतरमुपलभ्यमानत्वात्। अन्तत इष्टप्रसङ्गरूपत्वाच्च। अत एवानुमानानां प्रत्यक्षबाधोऽपि परिहृतः॥ अत्र परस्परसुखादिप्रतिसन्धानप्रसङ्गो बाधक इति चेन्न-एकेनानुभूतानामेव कचिदप्रतिसन्धानदर्शनात्। न हि जन्मान्तरानुभूतेषु, एकस्मिन्नपि वा जन्मनि चिरकालदृष्टेषु, पूर्वेदिवसभुक्तव्यञ्जनादिषु वा सर्वेषां पुरुषाणां तत्प्रतिसन्धानमुपलभामहे॥ संस्कारप्रमोषात्[3]दपटुत्वाद्वा तत्र प्रतिसन्धानाभावः; ये पुनरप्रमुषितस्फुटतरसंस्काराः, ते जातिस्मरादयो जन्मान्तरानुभूतमेतज्जन्मानुभूतं च प्रतिसन्दधत इति चेन्न—अत्राप्यविद्यावैचित्र्यादुपाधिभेदप्रतिनियततया वा प्रतिसन्धानाभावः प्राकृतानाम्, तत्त्वविदस्तु प्रह्लाद-वामदेवादयः प्रतिसन्दधतीति तुल्यम्। यथोक्तम्—"सर्वगत्वादनन्तस्य स एवाहमवस्थितः। मत्तः सर्वमहं सर्वं मयि सर्वं सनातने॥" इत्यादि। श्रुतिश्च—"तद्धैतत् पश्यन् ऋषिर्वामदेवः प्रतिपेदे अहं मनुरभवं सूर्यश्चाहं कक्षीवानृषिरस्मि विप्रः" इति। आदिभरत-ऋभु-निदाघादिवृत्तान्तेषु च व्यक्तोऽयं पन्थाः।

किञ्च, परस्परसुखादिप्रतिसन्धानमस्मदादिष्वपि प्रसज्यमानं नानिष्टम्। यो हि स्वसुखादीन् प्रतिसन्धत्ते, स एवान्योऽपीत्यस्मन्मते तत्प्रतिसन्धानमप्येतत्प्रतिसन्धानमेवेति किमत्र प्रसञ्जनीयम्?। नाहं राजादिसुखमनुभवामीति प्रतिसन्धानाभावः प्रत्यक्षसिद्ध इति चेन्न; अहं सुखमनुभवामीति राजशरीरे तदुपलम्भात्॥ अन्यस्यैवोपलम्भ इति चेन्न; अद्याप्यन्यत्वासिद्धेः॥ अहमस्मादन्यः, अयं च मत्तोऽन्य इति परस्परान्यत्वं प्रत्यक्षसिद्धमिति चेन्न: परस्याप्रत्यक्षत्वेन तद्गतान्यत्वस्य प्रत्यक्षयितु

1 स्वस्वाप्नशरीरस्य दृष्टान्तस्य पक्षत्वाभावाय जाग्रत्पदम्। 2 अन्योन्याश्रयणादिति। विरुद्धत्वाभावे हेतुरयम्। 3 तदुक्तं संवित्सिद्धौ, "प्रायणाक्षरकक्लेशात् प्रसूतिव्यसनादपि। चिरातिवृत्ताः प्राग्जन्मभेदाः न स्मृतिगोचराः" इति।

मशक्यत्वात् । स्वस्य प्रत्यक्षत्वेऽपि स्वगतान्यत्वस्यापि प्रतियोगिभूतपरप्रतीतिमन्तरेणानुपपत्ते । परश्च प्रतीयमानोऽन्यतया वा स्यात्, अनन्यतया वा, सामान्यतो वा ? नाद्य, प्रत्यक्षतस्तदप्रतीते । लिङ्गतोऽपि कश्चिदस्तीत्यनुमीयते, न तु मत्तोऽन्य इति ॥ मुखविकासादिना स्वविरुद्धसुखाद्यनुमानेऽन्यत्वमप्यनुमितं भवतीति चेन्न, तेषां विरुद्धत्वस्य प्रागेव दूषितत्वात् । न द्वितीय, सर्वेषां स्वप्रतियोगिकव्यतिरेकप्रसङ्गेन [1]शून्यवादावतारात् । अत एव न तृतीय, प्रतिसन्धानमात्रात् भेदे स्वस्मादपि [स्वस्य ?] भेदप्रसङ्गात् ॥ तथापि कथं प्रतिसन्धानतदभावयोस्सिद्धिरिति चेन्न, तदभावस्यासिद्धे । सिद्धावपि देशकालोपाध्यादिभेदेन[2] तदुपपत्ते । अन्यथा स्वाश्रयैकदेशवर्तिसयोगादि[गुण]विलयप्रसङ्गात् । न चैतत् युक्तम्, ईश्वरघटादिसयोगस्य व्यापित्वे घटादेरपि विभुत्वप्रसङ्गात् ॥ सयोगादीनां स्वाभावसमानाधिकरणतयैव धर्मिग्राहकेणैव सिद्धेस्तथाऽभ्युपगम, इह तु न तथेति चेन्न, अत्रापि प्रागुक्तानुमाने, अद्वैतशास्त्रैश्च सुखादीनामपि तत्सिद्धे । वैशेषिकादिभिस्तथा[3]ऽभ्युपगमाच्च ।

तथा च श्रूयते— 'अथातोऽहङ्कारादेश' इत्यारभ्य, 'अहमेवेद सर्वम्', 'आत्मैवेद सर्वम्' इति । आत्मभेदश्च बहुशो निषिध्यते—'नेह नानाऽस्ति किञ्चन । मृत्यो स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति', 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत् केन क पश्येत्, तत्केन क विजानीयात्', 'आत्मेत्येवोपासीत', 'द्वितीयाद्वै भय भवति' इत्यादिभि । तथा च स्मृति —'तस्मादात्मपरदेहेषु सतोऽप्येकमय हि यत् । विज्ञान परमार्थो हि द्वैतिनोऽतथ्यदर्शिन ॥' 'यद्यन्योऽस्ति पर कोऽपि मत्त पार्थिवसत्तम । तदैषोऽहमय चान्यो वक्तुमेवमपीष्यते ॥', 'वेणुरन्ध्रविभेदेन भेद षड्जादिसञ्ज्ञित । अभेदव्यापिनो वयोस्तथाऽसौ परमात्मन ॥', 'आकाशमेक हि यथा घटादिषु पृथग्भवेत् । तथाऽऽत्मैको ह्यनेकस्थो जलाधारेष्विवांशुमान् ॥', 'एक एव हि भूतात्मा भूतेभूते व्यवस्थित । एकधा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥' इति । उक्त च भगवता, 'सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि । ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शन ॥' इति । एवं विधान्य यान्यपि वचनान्यसङ्ख्यातत्वान्न कार्त्स्न्येनोदाहर्तुं शक्यन्ते ।

न च बद्धमुक्तव्यवस्थाभावप्रसङ्ग, ब्रह्माज्ञानवादे स्थित पूर्वं मुक्तानामेवाभावात् । एकमेव हि ब्रह्म एकयाऽविद्यया बध्यमान बहुतया बम्भ्रमीति, तदेव कदाचिन्मोक्ष्यत इति स्थिते ॥ शुको मुक्तो वामदेवो मुक्त इत्यादि शास्त्र कथमिति चेन्न, कथञ्चित् स्वप्नपुरुषमोक्षवत् तस्यापि मिथ्यात्वात् । जीवाज्ञानवादे तु प्रतिजीवमविद्याभेदाज्जीवानाञ्च बिम्बप्रतिबिम्बस्थानीयत्वात् प्रातिस्विकाविद्यानिवृत्त्या प्रत्येकमोक्षे जीवान्तरस्थितिरुपपद्यते । ब्रह्मणस्तु नित्यमुक्तत्वेन बद्धमुक्तावस्थयोरेवाभावात् । तस्मादविद्यापरिकल्पितोऽय जीवानां मिथो भेद इति ॥

---

1 शून्यवादेति । परो ह्यन्य । तस्यानन्यत्वेन ग्रहे अनन्यस्य सर्वस्य स्वान्यत्वमिति स्वस्यापि स्वानन्यतया स्वान्यत्व स्यात् । स्वस्य स्वभेदे च स्वमेव नेति स्वलक्षणस्य सर्वस्याभावादिति भाव: ।

2 एकोपाध्यवच्छिन्नेनान्योपाध्यवच्छिन्न न गृह्यत इति स्वीकारादिति भाव ।

3 तथा =सुखादीनामव्याप्यवृत्तित्वेन । तथाचेति— अहमित्येकतया चेत्यर्थ ।

अत्रोच्यते—यदुक्तं, 'विगीतानि शरीराणि मय्यैवात्मवन्ति' इति; तत्र मयेति किमहमर्थो विवक्षित, उत तदनुबन्धिनी संवित्, उत तदुभयोत्तीर्णं कश्चित् तयोरपि साक्षी? नाद्यः; एकस्मिन्नपि शरीरे भवद्भिरहमर्थस्याऽऽत्मत्वानभ्युपगमेन तदृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वात्। पक्षस्य चापसिद्धविशेषणत्वात्। अनात्मनाऽऽत्मवन्तीति प्रतिज्ञाविरोधापत्ते। स्वसिद्धान्तविरुद्धाहमर्थात्मत्वतद्भेदसङ्कथनेनापसिद्धान्तप्रसङ्गाच्च। न द्वितीयः; अस्माभिस्तस्याः क्वचिदप्यात्मत्वानभ्युपगमेन साध्यविकलत्वादेव। तथैवापसिद्धविशेषणत्वमपि, सर्वत्र संविन्मात्रस्यास्माभिरात्मत्वप्रतिक्षेपात्। तथैव च विरोधः; अनहमर्थेन संविदा आत्मवन्तीति प्रतिज्ञानात्। नापि तृतीयः; भवदभिमतस्य साक्षिणोऽस्माभिरन्यत्र प्रतिक्षेपात्। अस्मदिष्टेन तु सर्वाध्यक्षेणेश्वरेणात्मवन्तीति साधने सिद्धसाधनात्। जीवाधिष्ठितान्यपि हि शरीराणि परमात्मनाऽऽत्मवन्त्येव। तस्य सर्वशरीरत्वात्। सद्वारकमिति तु विशेषः। एवमुत्तरेष्वपि प्रयोगेषु असच्छन्दविकल्पेन दूषणमूह्यम्।

विशेषतोऽपि भ्रमः,—यत्तु मदविद्याकल्पितमिति साध्यते, तत्रापि दृष्टान्तस्य साध्यविकलतैव, स्वप्नदृष्टानामपि पदार्थानामीश्वरसृष्टत्वस्य श्रुतिसिद्धत्वात्। 'न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्ति, अथ रथान् रथयोगान् पथः सृजते। स हि कर्ता' इतीश्वरकर्तृत्वश्रवणात्। समर्थितं चैतत्, 'सन्ध्ये सृष्टिराह हि' इत्यस्मिन्नधिकरणे। मदविद्याकल्पितमित्यस्य साध्यस्य प्रपञ्चसत्यत्वप्रतिपादनेन बाधोऽपि द्रष्टव्यः। तेनैव कल्पितत्वादिति हेतोरसिद्धिश्च।

यत्तु सर्वोऽप्यात्मा अहमेव, चेतनत्वादिति, तत्राहमर्थत्वमात्रसाधने सिद्धसाधनता। स्वतादात्म्यसाधने वक्ष्यमाणेन विरुद्धधर्माध्यासेन बाधः। चेतनत्वादिति हेतोः स्वपक्षेणासिद्धिः। दृष्टान्तस्य साधनविकलता च। चिद्रूपत्वमात्रस्य हेतुत्वे धर्मभूतज्ञानेनानैकान्तः। स्वपक्षे वृत्तिज्ञानेनापि। वैशेषिकादिमतेनासिद्धिश्च। आत्मत्वादिति प्रयोगेऽपि चेतनत्वचिद्रूपत्वादिविकल्पेन दूषणमूह्यम्। आत्मत्वजातिमत्त्वादिति विवक्षायां नानात्मवादप्रसङ्गः, व्यक्तिभेदनान्तरीयकत्वाज्जातेः।

यत्तु, सर्वाणि सुखदुःखानि मय्यैव भुज्यन्त, इति; तत्र, स्वहृदयविसंवादस्तावत्। यदि च सर्वाणि दुःखानि स्वेनैव भुज्यन्ते, तर्हि कथं परहिंसादिप्रवृत्तिः। न हि स्वसुखोच्छेदाय स्वदुःखोत्पादनाय वा प्रेक्षावन्तः प्रवर्तेरन्॥ अद्वैतदर्शिना न तथा प्रवर्तनमिति चेन्न; सर्वतत्त्वोपदेशिना भगवता वासुदेवेनापि स्वयमेव वा धनञ्जयादिमुखेन वा परपीडादर्शनात्। नित्यमुक्तत्वेनास्पृष्टसुखदुःखस्यात्मनः तद्भोक्तृत्वासंभवादपसिद्धान्तश्च। अत एव दृष्टान्ते साध्यवैकल्यं च। अथ परमतेन भोक्तृत्वमन्वारुह्योच्येत, तदाऽपि तन्मतेनाहमर्थस्यैवात्मत्वात् तदद्वैतसाधने भवतः कथमात्माद्वैतसिद्धिः।

श्लो. असच्छन्दानुबन्धेन यान्यन्यान्यैक्यसाधने। प्रयुक्तान्यनुमानानि तेषामेषा निराक्रिया॥

यत्तु पुनः—असच्छन्दानुबन्धमुत्सृज्य "विगीतानि शरीराणि देवदत्तात्मनाऽऽत्मवन्तीति प्रयुक्तम्, तत्राप्यहमर्थत्वसंविन्मात्रत्व(त्व)त्मशब्दार्थविकल्पेन प्रागुक्तदोषो दुस्तर एव।

यच्च विप्रतिपन्नः शरीरमेदोऽनेकात्मनिरपेक्ष इति; तत्रैकात्माधिष्ठितत्वविवक्षायामीश्वराधिष्ठानेन सिद्धसाधनता । भिन्नात्माधिष्ठानराहित्यविवक्षायां निषेध्यसिद्धौ तथैव तत्सिद्धेर्बाधः । तदसिद्धौ किं निषेध्यम् ? क्वचित्प्रमितस्यैव निषेध्यत्वमिति स्थितमन्यत्र । एवमन्येष्वप्यात्मैक्यसाधनेषु दूषणमूह्यम् ।

यः पुनर्विपक्षे दण्डवत्प्रदर्शितः कल्पनागौरवप्रसङ्गः इति (?)[1] ; स तदा स्यात्, यदि नोपलभ्येत, न श्रूयेत वा भेदः । वक्ष्यते तदुभयम् ।

प्रतिप्रयोगाश्च—चैत्रात्मा मैत्रात्मनो भिन्नः ; कदाचिदपि मैत्रानुभवजनितस्मृतिरहितत्वात्, घटवत्; व्यतिरेकेण वा, यो मैत्रान्न भिद्यते, स तदनुभवजनितस्मृतिमान्; यथा मैत्रात्मैव इत्यादयः । न चात्र हेत्वसिद्धिः, स्वात्मप्रत्यक्षसिद्धत्वात् । अन्यथाऽऽचार्यानुभूतमखिलं च स्मरन् किमर्थं शृणोषि ? पराभिप्रेतं च जानन् किमर्थं विकल्पयसि ? मयि च त्वदभिप्रेताभिज्ञे किमर्थमुत्तरं ददासि ? परोक्तं च त्वदुक्तमभिमन्यमानः किमर्थं दूषयसि ॥ निर्विशेषणतया पूर्वेषां प्राबल्यमिति चेन्न ; विशिष्टस्याप्युपलम्भानुरोधिनो बलीयस्त्वात् । अन्यथा मेयत्वाभिधेयत्वादीनामाभासहेतूनां निर्विशेषणतामात्रेण बलीयस्त्वे सविशेषणानां हेतूनामुपप्लवः । तेन पूर्वेषामपि बाधो निर्विशेषणानामपि जायते ।

यत्तु पण्डितत्वमूर्खत्वादीनां विरुद्धत्वं नास्ति, 'अधिकरणभेदे सिद्धे सहानवस्थानलक्षणविरुद्धत्वम्, ततश्च सः' इत्यन्योन्याश्रयणादिति । तत् किं क्वचिद्विरोधमभ्युपगम्य सोऽत्र नास्तीत्युच्यते ? उत क्वचिदपि विरोधाभावमभिमत्य ? नाद्यः, अविशेषात् । न हि सितासितादिभेदात् ज्ञानाज्ञानादिभेदस्य वैषम्यं पश्यामः ॥ अधिकरणस्वरूपभेदस्य स्फुटोपलम्भात् वैषम्यं सिद्धमिति चेन्न ; असिद्धेः । न हि वैषम्यानुपलम्भेऽपि वस्तूनां भेदस्सिध्यति, तस्यैव तत्त्वात् । अन्यथा वैषम्याग्रहेऽपि स्वरूपोपलम्भमात्रेण भेदसिद्धौ संशयविपर्ययोच्छेदप्रसङ्गात् । अथ पुनर्वैधर्म्योपलम्भवेळायां स्वरूपभेदोऽप्यन्यः' प्रतीयत इत्यभिमन्यसे, तर्ह्यत्रापि तथाऽनुमन्यस्व । नापि द्वितीयः, अविवादप्रसङ्गात् । न हि स्वसिद्धान्ताविरोधिनि परमते विवादसम्भवः । अन्यथा स्वसिद्धान्तवादिभिरपि [साकं] विवादप्रसङ्गात् । अनेकान्तवादस्य च साम्राज्यापातात् ।

श्लो. किंच–स्वीकृतो विरोधः स्यात् विरोधं प्रतिरुन्धता । विरोधाप्रतिरोधे हि विरोधो निरुपद्रवः ॥
विरोधोद्घाटनं मुक्त्वा किं नु दूषणमुच्यते । सर्वत्रैवाविरोधे तु भवेत् सर्वविरोधिता ॥

यत्तु प्रलपितम्, घटपटादिष्वपि विरोधपरिहाराद्भेदविलय इत्यत्र इष्टप्रसङ्गत्वमिति—तत् स्वसिद्धान्तोच्छेदायोक्तम्; सर्वाद्वैते सत्यमिथ्यार्थविभागभङ्गप्रसङ्गात् । सर्वमिथ्यात्वस्य च भवद्भिरनभ्युपगमात् । विरोधमुत्सृज्य सत्यमिथ्याविभागस्य दुरुपपादत्वाच्च ।

एवं विरोधसिद्धौ अनुमानादिसिद्धपरप्रतियोगिकभेदस्य स्वात्मनि प्रत्यक्षतया प्रत्यक्षबाधोऽपि सिद्धः । अत एव परस्परप्रतिसन्धानप्रसङ्गोऽपि निरुपद्रवः । पटुप्रत्ययाभ्यासाऽऽदराऽऽहितातिशयतादात्विकसंस्कारवशेन प्रतिसन्धानप्रसङ्गे सति न जन्मान्तराद्युदाहरणावकाशः ।

---

1 इतिशब्दोऽयं न स्यात् ।

यत्तु तत्रोक्तम्, अविद्यावैचित्र्यादुपाधिभेदप्रतिनियततया वा प्रतिसन्धानाभाव इति—तदपि न, अविद्यास्वरूपतत्प्रमाणादेरन्यत्र प्रतिक्षेपात्। अन्यथा चिदचिद्विभागस्यापि तद्वैचित्र्यनिबन्धनतया तदैक्यस्यापि प्रसङ्गात्। उपाधिभेदस्तु न प्रतिसन्धानप्रतिबन्धकः, सौभर्युपाधिभेदवत्, अन्यथा जातिस्मरत्वमपि कस्यचिन्न स्यात्। अन्तःकरणैक्यात् तदुपपत्तिरिति चेन्न; केषांचित् कल्पान्तरानुभूतस्मृतिदर्शनात्। अन्तःकरणभेदात्सुखादिव्यवस्थायां बाह्यकरणभेदादपि व्यवस्था किं न स्यात्? न च तथाऽस्ति; दृष्टमेव स्पृशामीति प्रतिसन्धानात्। एवं पाणिपादाद्यवयवभेदादपि प्रसङ्गो दर्शयितव्यः।

यत्तु तत्त्वविदः प्रह्लादवामदेवादयः प्रतिसन्दधत इत्युक्तम्—तदपि मन्दम्, तेषां सर्वान्तरात्मभूतपरमात्मपर्यन्तस्वात्मानुसन्धानेन तथातथा व्यपदेशात्। अत एव हि, 'सर्वगत्वादनन्तस्य' इत्युक्तम्। तदभिप्रायेण च श्रुतिः, 'तद्धैतत्पश्यन् ऋषिः' इति। तदेतत् ब्रह्मान्तर्यामिकत्वं पश्यन्नित्यर्थः। एवमेव हि, 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः' इत्यादिकमपि। एतेनैवाऽऽदिभरताद्यनुसन्धानप्रकारोऽपि निर्व्यूढः। अन्यथा तत्त्वविदां सर्वात्मगतसुखदुःखानुसन्धाने तु एकदर्वीकरभयपलायितस्यानन्तसर्पमध्यनिपातन्यायेन तत्त्वदर्शित्वं विपरीतफलं स्यात्। न च तेषां सर्वकर्मक्षयात् भोगो नास्तीति वाच्यम्; स्वगतसुखदुःखानुसन्धानस्यैव भोगत्वेन तदनङ्गीकारव्याघातात्। यत्तु सुखादिप्रतिसन्धानप्रसङ्गे परप्रतिसन्धानमपि स्वप्रतिसन्धानमेवेति किमत्र प्रसञ्जनीयमित्युक्तम्; तदपि [1]विरोधोपपादनेनैव परिहृतम्।

यत्तु परस्परान्यत्वोपलम्भे जल्पितम्, परस्याप्रत्यक्षत्वे तद्गतान्यत्वमपि न प्रत्यक्षयितुं शक्यमिति; तत्र (तत्र?) किं प्रत्यक्षनिर्बन्धेन; अनुमानतोऽपि तत्सिद्ध्युपपत्तेः। स्वात्मनि तदन्यत्वस्य प्रत्यक्षत्वे स्वप्रतियोगिकतद्गतान्यत्वस्यानुमातुं शक्यत्वात्। यो यद्गतान्यत्वप्रतियोगी, स ततोऽन्यः; यथा सव्यहस्ताद्दक्षिणहस्त इति [2]हस्तस्थत्वात् व्याप्तेः। यत् तत्रोत्तरम्—परः प्रतीयमानोऽन्यतया वा, अनन्यतया वा, सामान्यतो वेति; तत्रान्यतयैवेति ब्रूमः। यद्यपि तत्र न प्रत्यक्षम्, तथाऽपि मुखविकासाद्यनुमितेन हर्षादिना स्वस्मिन्ननुपलभ्यमानत्वेन(नेन) स्वस्मादन्यतयैवानुमातुं शक्यते। दर्शितं च सुखदुःखतदभावादीनां यथोपलम्भं विरुद्धत्वम्। अत एव सामान्यतः प्रथमप्रतीतावप्यनन्तरं विरुद्धधर्मोपलम्भेनापि भेदानुमितिः सिद्धा। एतेन प्रतिसन्धानतदभावयोः कथं सामानाधिकरण्यमित्यत्र तदभावासिद्धिवचनमपि प्रत्युक्तम्। तदभावसिद्धावपि उपाधिभेदेन तदुपपत्तिस्तु प्रागेव दूषिता। यत्तु प्रतिसन्धानतदभावविरोधशमनाय प्रदेशवर्तिसंयोगादिकमुदाहृतम्; तद्विवक्षितमजानतैवोक्तम्। न हि वयं प्रतिसन्धानस्वरूपस्य सर्वत्र वृत्तिं प्रसञ्जयामः। आत्मवैभववादिनो हि प्रदेशवर्तिन एव ज्ञानादिगुणान् वदन्ति। यत्र क्वचित् प्रदेशेऽनुभवोत्पत्तावपि तदन्येनापि प्रदेशेन प्रतिसन्धानादिकमवर्जनीयमेव। अन्यथा दक्षिणहस्तेन स्पृष्टं सव्यहस्तेन स्पृशामीति प्रतिसन्धानं न स्यात्। सौभरिप्रतिसन्धानमपि दूरमपास्येत; तत्रापि प्रादेशिक

1 विरोधेन धर्मिभेदस्य स्थापितत्वात् न तस्य स्वप्रतिसंधानत्वमित्यर्थः।

2 हस्तस्थत्वादिति। अतिसुलभत्वादित्यर्थः।

प्रतिसन्धानोत्पत्त्या प्रतिसन्धानाभावस्य वक्तुं शक्यत्वात् । तस्मादाश्रयणविषयीकरणयोरविशेषप्रमाद संयोगादिनिदर्शनम् । श्रुतयस्तु,-'अहमेवेदं सर्वम्', 'आत्मैवेदं सर्वम्' इत्यादिकाः प्रह्लादादिवाक्योक्त न्यायेन निर्व्यूढाः । 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादिभेदनिषेधास्तु समस्तचिदचिद्विशिष्टे ब्रह्मण्येकस्मिन् ज्ञाते विशिष्टबहिर्भूतप्रतिक्षेपपराः। यथा शरीरजातिगुणवसनभूषणादिपरिगणिते कस्मिंश्चित् पुरुषेऽवस्थिते, 'तत्रैक एव तिष्ठति नान्यः कश्चित्' इति व्यपदिशन्ति, तद्वदत्रापि । एवमनभ्युपगमे अहंत्वमादिलोकोपलम्भविरोधः । शास्त्रप्रत्यक्षविरोधे प्रत्यक्षप्राबल्यं स्थितमन्यत्र (29) ।

तथा, 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनाम्' इत्यादिभेदश्रुतिशतकोपश्च । विषयभेदाद्विरोधे शाम्यति अन्यतरबाधोऽनुपपन्न इति सगुणनिर्गुणश्रुतिचिन्तने (52) सुस्पष्टम् ।

श्लो. मीमांसाशास्त्रसन्दर्भः सर्वो विषयभेदतः । श्रुतीनामविरोधाय जायते न तु बाधनात् ॥

एतेन 'स्मृतिष्वपि'[1] भारोऽवरोपितः । तत्रापि ब्रह्मात्मकत्वप्रतिपादनप्रकरणे प्रागुक्तन्यायावतारः । जीवानां परस्परभेदनिषेधप्रकरणे तु ज्ञानरूपतयाऽत्यन्तसमस्वरूपाणां कर्मकृतदेहोपाधिकदेवत्वादिभेदस्य स्वरूपानुबन्धित्वप्रतिक्षेपे तात्पर्यम् । तथा चोच्यते, 'देवादिभेदेऽपध्वस्ते नास्त्येवावरणो हि सः', 'पुमान्न देवो न नरो न पशुर्न च पादप', इत्यादिना । 'यद्यन्योऽस्ति परः कोऽपि' इत्यत्रान्यशब्देनान्यादृशत्वमेवोच्यते ; अन्यथा परशब्दपौनरुक्त्यात् । एवं सति आत्मनां परस्परसाम्यप्रतिपादकवाक्यान्तरानुगुण्यमपि सिध्यति। अत एव भगवद्वचनमपि निर्व्यूढम्, 'सर्वत्र समदर्शिनः' इति तत्रैवोक्तेश्च । घटाकाशतरङ्गचन्द्राद्युदाहरणवाक्यस्य जीवविषयत्वेऽयमेव न्यायः। तच्च यदा परमात्मविषयम्, तदा तद्गतदोषैरस्पृष्टत्वमात्रे तदुभयदृष्टान्ततात्पर्यमिति, 'वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवं दर्शनाच्च' इति सूत्रेणैव समर्थितम् ।

एवमनभ्युपगमे बद्धमुक्तव्यवस्थाभङ्गश्च ।

यत् तत्रोक्तम्—ब्रह्माज्ञानवादे तावत् पूर्वं मुक्ता एव न सन्ति, शुकादिमोक्षोऽपि स्वप्नदृष्टपुरुषमोक्षवन्मिथ्येति ; तस्य तावत् अद्वैतविद्योपदेशिनां त्वदाचार्याणामपि मोक्षस्य मिथ्यात्वे स्वयं कथं मोक्षमिच्छसि ? कथं वा शिष्यांश्च प्रेरयसि ॥ आमोक्षाज्जीवच्छरीरं किमित्यपरिज्ञानादिति चेन्न ; सर्वशरीराणामेकात्माधिष्ठितत्वे मिथ्यात्वे चाविशिष्टे तदधिष्ठाने च प्रतिभासमात्रसिद्धे (द्वे·)दृष्टदृश्यशरीरविशेषासिद्धेः । ततश्च पश्चात्तनोऽपि मोक्षो मिथ्याभूत इति कथमद्यतनाद्विशेषः ? तस्मान्न कदाचिदपि मोक्ष इति वा, न कदाचिदपि बन्ध इति वा स्यात् ॥ इष्टमेवैतदुभयमपीति चेन्न ; पूर्वत्र नित्यबन्धप्रसङ्गेन निवर्तयितुमशक्यत्वात्, उत्तरत्र निवर्त्याभावाच्च बन्धनिवर्तनोपायोपदेशादिपरशास्त्रानर्थक्यादिप्रसङ्गात् ।

---

1 स्मृतिष्वपीति । 'तथा चा स्मृतिः' इत्यारभ्य पूर्वपक्षिदर्शितासु स्मृतिषु निक्षिप्तः स्वपक्षरक्षणभरः प्रत्यरोपितः, तासामन्यपक्षानुकूलत्वादित्यर्थः ।

जीवाज्ञानवादे तु ब्रह्मणो बन्धानभ्युपगमात् ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य च मिथ्यात्वात् केवलं बाधिताबाधितव्यवस्थेत्येव स्यात्, न तु बद्धमुक्तव्यवस्था। अथ ब्रह्मप्रतिबिम्बस्थानीयानामपि जीवानां ब्रह्मत्वम्, तदा ब्रह्माज्ञानवादप्रसङ्गे प्रतिपादित एव दोष इति।

एवं भास्करादिपक्षेऽपि परस्परं जीवानाम्, ईश्वरेण चाभेदस्य स्वाभाविकत्वात्, उपाधिभेदस्य चाकिञ्चित्करत्वस्थापनात्, सर्वसुखदुःखादिप्रतिसन्धानप्रसङ्गे बद्धमुक्तजीवेश्वरव्यवस्थाभङ्गप्रसङ्गो दुर्वारः।

यत्तु[1] भेदवादेऽप्यतीतकल्पानन्त्यात् प्रतिकल्पमेकमुक्तावपि सर्वमुक्तिप्रसङ्गात् कथं बद्धमुक्तव्यवस्थेत्याहुः; तदपि मुग्धभाषितम्, अनन्तघटध्वंसेऽपि घटान्तरस्थितिवत्, अनन्तकल्पानां ध्वंसेऽपि कल्पान्तरवत्, अनन्तपार्थिवपृथक्कारेऽपि [2]द्रव्यान्तरानन्त्यवत् यथोपलम्भमानन्त्यातिशयात् व्यवस्थोपपत्तेः। एकस्य वाऽऽत्मनः कथमितः पूर्वमपवर्गाभावः॥ हेत्वनागमनादिति चेत्, एवमनेकेष्वपीति भावय। तथा अनन्ता एव जीवा इत्यपि यथाप्रमाणमनुसन्धत्स्व। नन्वेवमपि कश्चिन्नित्यं मुक्तः, कश्चित्तु बध्यते मुच्यते चेति व्यवस्था न सिध्यति, आत्मनां स्वतः समत्वादीश्वरस्य [च?] साधारण्यादिति चेत्; हन्तैवमास्तिकपदवीमनुप्रविष्टोऽसि। ततश्च किं जीवेश्वरभेदमनभ्युपगम्य पृच्छसि, उत तदभ्युपगमेन? न प्रथमः; श्रुतिविरोधात्। अभेदवादिनाऽपि सर्वज्ञत्वादिवैषम्याङ्गीकाराच्च। नापि द्वितीयः, आत्मत्वाविशेषेऽपि कथमीश्वरो नित्यमुक्त इतिवदपहास्यत्वात्॥ संसारहेत्वत्यन्ताभाववत्तया धर्मिग्राहकेण तत् सिद्धेरिति चेत्; हन्तानीश्वरेष्वपि केषुचित् तथा धर्मिग्राहकसद्भावे किं कुर्मः? अनीश्वरत्वादेव संसारयोग्यत्वमस्तीति चेत्; तत् सत्यम्; सा स्वरूपयोग्यता; न तु सहकारियोग्यता॥ स्वरूपयोग्यत्वं सहकारियोग्यत्वव्याप्तमिति चेन्न; निस्तुषबीजादिष्वङ्कुरादिसहकारिसन्निपातादर्शनात्। तथाऽप्यविरुद्धयोरसंसर्गं प्रमाणाभावे [3]कालविप्रकर्षव्याप्त इति चेन्न; मुक्तानामुत्तरकालबन्धाभाववदुपपत्तेः॥ हेतूनामत्यन्तोच्छेदात् न पुनः सहकार्यागमोऽपुनरावृत्तिश्रुतेरिति चेन्न; तुल्यत्वात्। अत्यन्ताभावादिति[4] हि विशेषः, स तु विरुद्ध इति चेन्न; धर्मिग्राहकतस्तत्सिद्धौ विरोधसिद्धेः। ततश्च तद्विपरीतानुमानाद्युत्थानमपि प्रतिरुद्धम्॥ धर्मिग्राहकमेव न पश्यामीति चेत्; तर्हि निर्विषयं चोद्यमिति तूष्णीं भव; अधीष्व[5] वा तत्त्वमाचार्येभ्य इति। तदेतत् सर्वमादिभरतवाक्य[6]व्याख्यानव्याजेन भाष्यकारैस्सूचितमिति द्रष्टव्यम्॥

॥ इति शतदूषण्यां आत्माद्वैतभङ्गवादः षट्त्रिंशः॥ ३६॥

—:o—o:—

1 यत्त्विति। व्यवस्थेति यदाहुरित्यन्वयः। 2 द्रव्यवगति पार्थिवानां पृथक्करणात्पूर्वमिव तत्पृथक्करणात्पश्चादपि शिष्टद्रव्याणामानन्त्यमक्षतमेवेति भावः। 3 उदयनाचार्योक्तमेतत्। कालविप्रकर्षो नाम विभिन्नकालिकत्वम्। यत्रयत्राविरुद्धयोः अनद्यतोरसंसर्गः, तत्रतत्र तयोर्विभिन्नकालिकत्वम्। समानकालिकयोस्तु संसर्गः जात्वावश्यक इति प्रश्नः। 4 मुक्तविषये अत्यन्तोच्छेदः, अत्र तु अत्यन्ताभाव इति वैषम्यं हीति। 5 अधीष्वेति। 'सदा पश्यन्ति सूरयः' इत्यादिश्रुतिभ्य इति शेषः। 6 वाक्यं, यदन्योऽस्ति परः कोऽपीत्यादिकम्॥ (३६)

॥ अथ जीवेश्वरैक्यभङ्गवादः सप्तत्रिंशः ॥ ३७ ॥

आत्मतत्त्वविदां पुंसां [1]यद्दास्यं लास्यकारणम्। तद् वन्दे परमानन्दमिन्दिरामन्दिरं महः ॥

यत्पुनः महासाहसिका दृढतरनिरूढदेहात्ममोहमन्दधियः प्रत्यक्षादिविरोधमपि तिरस्कृत्य स्वात्मानमेवेश्वरमभिमन्यन्ते, तदपि भेदसामान्यस्य[2] आत्मनानात्वस्य च समर्थनात्, 'एको बहूनाम्' इत्याद्युक्तैकानेकतादात्म्यायोगाच्च निरस्तप्रायमेव । विशेषतोऽपि पश्यामः—

जीवस्येश्वरत्वं किं (1) प्रत्यक्षबलादभ्युपगम्यते, (2) उतोपपत्तिसामर्थ्यात्, (3) यद्वा शास्त्रवैभवात्? अन्यतः कुतश्चिन्न सम्भवत्येव ।

नाद्यः, अनीश्वरतयैव स्वात्मन उपलम्भात्। अप्रतीतेश्वरस्य कथं तत्प्रतियोगिकानीश्वरत्वनिरूपणमिति चेन्न, श्रुत्यादिभिः प्रमितेश्वरतत्त्वानां तत्प्रतियोगिकभेदनिरूपणोपपत्तेः, [3]स्वात्मनि अप्रत्यक्षभेर्वादिभेदोपलम्भवत्; यदीश्वरः स्वात्मा, प्रत्यक्षमेव तथोपलभ्येतेति । अप्रतीतेश्वराणामपि स्वगतेच्छाविघातदुःखादिदर्शनात् तावत एवानीश्वरत्वोपलम्भरूपत्वात् ॥ अनीश्वरोऽहमित्युपलम्भो नास्तीति चेन्न; अशक्येष्वनीश्वरोऽहमित्येवोपलम्भात् ॥ सामर्थ्याभावलक्षणधर्मविषयोऽयमनीश्वरशब्द इति चेन्न; ईश्वरप्रतीतावपि तस्यैव धर्मस्य ईश्वरव्यतिरेकात्मनोल्लिख्यमानत्वात्। मा भूद्वा स्वात्मन्यनीश्वरशब्दः; ईश्वरव्यतिरेकरूपधर्माणां स्वरूपतस्तावत् प्रतीतिरपरिहार्या ॥ कार्यविशेषेषु ईश्वरोऽहमित्यभिमन्यन्त एव सर्वे पुरुषाः; कर्मण्यैश्वर्यबोधोऽधिकार इत्युच्यत इति चेन्न; क्षेत्रज्ञानामपि तावन्मात्रेश्वरत्वप्रतिपादने अस्माकमिष्टापातात् ॥ एतावानेवेश्वरशब्दार्थो लोके व्युत्पत्तिसिद्ध इति चेन्न; ईश्वरत्वस्यात्यन्तनिम्नोन्नततारतम्यवत्तयोपलम्भात् ॥ ततः किमिति चेत्; इयदेवेश्वरत्वमिति परिच्छेदासिद्धिः ॥ तथापि लोकसिद्धोत्कर्षकाष्ठामात्रे पर्यवसानमस्त्विति चेन्न; लोकायतवादप्रसङ्गात्। [4]सर्वव्यक्तिसाधारणाकार-

---

(३७) 'विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिकं गते। आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसन्तं कः करिष्यति' इति स्मृतेर्भाव्याभिमतमर्थं स्थापयितुं जीवेश्वरैक्यवादं भनक्ति अत्र वादे ।

1 नात्रैक्यभंगमात्रम्; किंतु अत्यन्तसाम्यभंगोऽपि । स्वामिदासभावपर्यन्तभेद इष्यते इति ज्ञापनाय यद्दास्यमिति श्लोके घटनम्। दास्यमिदं न दुःखकरम्, प्रत्युत सुखातिशयहेतुरित्याह लास्येति । आनन्दपरीवाहभूतनृत्तेत्यर्थः । इन्दिरामन्दिरामित्यनेन शेषित्वस्योभयाधिष्ठानत्वात् उभयनिरूपितं दास्यमिति ज्ञाप्यते । लास्यहेतुत्वादेव स्वयमेवेन्दिरा तं पतित्वेनारोचयतेति, सा स्वतुल्यमानन्दमस्मान् प्रापयतीति च सूच्यते। तथा पुरुषकारीभवतीति च ।

2 भेदसामान्यस्येति। भेदसामान्ये आत्मनानात्वे चासिद्धे जीवेश्वरभेदसाधनायोगादेवमुक्तिः।

3 स्वात्मनि=स्वस्मिन्। अप्रत्यक्षेति । प्रतियोगिज्ञानमेवाभावज्ञाने कारणम्; न प्रतियोगिप्रत्यक्षम्। भेदरूपाभावप्रत्यक्षं प्रति च अधिकरणस्यैव प्रत्यक्षयोग्यत्वं तन्त्रम्। न तु प्रतियोगियोग्यत्वम्। स्तम्भे पिशाचभेदप्रत्यक्षस्येष्टत्वादिति भावः ।

4 सर्वव्यक्तीति । लोकसिद्धराजादिगतेश्वरत्वं हि परिच्छिन्नं किञ्चिज्जनपदनिरूपितम् । सर्वव्यक्तिनिरूपितमीश्वरत्वमेव सर्वेष्टमिति भावः । उभयसाधारणेश्वरत्वार्थकत्वेऽप्याह साधारणेति । सर्वविषयेश्वरत्वरूपधर्मविरुद्धं यत् लौकिकनानेश्वरमात्रवृत्ति तादृशेश्वरत्वमात्र-

स्यैव वाक्प्रवृत्तिनिमित्तत्वेन लोके प्रसिद्धेः । साधारणाकारेऽपीश्वरशब्देन प्रतिपिपादयिषिते तद्विरुद्ध-दुःखादिधर्मवत्तामात्रस्य प्रतिक्षेपायोगात् ॥ सर्वविषयमीश्वरत्वमनुपलब्धमिति चेत्— सत्यम् ; तत एव हि शास्त्रावतारः ॥ अनुपलम्भादेव बाधे शास्त्रमपि तत्प्रतिपादनासमर्थमिति चेन्न ; अनुपलम्भमात्रेण बाधेऽतिप्रसङ्गात् । योग्यानुपलम्भस्यासिद्धेः । सिध्यतश्च तस्य स्वस्मिन्नीश्वरत्वमात्रप्रतिक्षेपसामर्थ्यात् । [1]ततश्च नाहमीश्वर इत्यनुपलम्भात् सिध्यति । न पुनरीश्वरो नास्तीति । तदेवं कर्मवश्यानां प्रतिहति-भूयिष्ठसङ्कल्पानाम् आध्यात्मिकादिदुःखसन्ततिसन्तप्तानां स्वदुःखमूलोन्मूलनाय लौकिकमलौकिकं वा हेतुमन्विच्छतामस्मदादीनामनीश्वरत्वे प्रत्येकं प्रत्यक्षतः परस्परमनुमानतश्च सिद्धे, न काचिदप्युपपत्तिः जीवेश्वरत्वं (जीवे ईश्वरत्वं ?) साधयितुमीष्टे ।

एतेन द्वितीयोऽपि विकल्पो निरस्तः, स्वशरीरवत् परशरीरेऽपि जीवानामीश्वरव्यतिरेकस्य दुःखादिसम्भेदसिद्धत्वात् । तस्य च तेषां प्रत्यक्षत्वात् । तथा च सति जीवः ईश्वराद्भिन्नः (दभिन्नः?) चेतनत्वादित्यादौ बाध-प्रतिज्ञाविरोधादयो द्रष्टव्याः ॥ अथ विरुद्धधर्ममिथ्यात्वेन जीवेश्वरयोः स्वरूपैक्य-मविरुद्धमित्युच्यते— तथापि जीवेश्वरयोः कार्यकारणोपाधिरूपेणाध्यस्तत्वाभ्युपगमात् रज्ज्वारोपितसर्प-भूदलनादेः, ब्रह्माध्यस्ततेजस्तिमिरादिविरुद्धवर्गस्य च तादात्म्यविरोधो न स्यात् । न चैतत् युक्तमभ्युपेतुम् । व्यावहारिकत्वेऽपि यथालोकं व्यवस्थाप्यत्वात् । आरोपितोभयबाधदशायामप्यधिष्ठानमात्रपरिशेष एव; न पुनरारोपितयोस्तादात्म्यम्, नाप्यधिष्ठानारोपितयोः । अन्यथा सर्वशून्यत्वे सर्वसत्यत्वे वा पर्यवसानात्॥ तैमिरिकस्य चन्द्रे चन्द्रान्तरवत् स्वस्मिन्नेव स्वाध्यासादविरोध इति चेन्न । उपरिदेशस्य तत्र चन्द्रान्तरा-ध्यासाधिष्ठानत्वम्, चन्द्रस्य वा द्वित्वाध्यासाधिष्ठानत्वमिति न क्वचिदपि स्वस्मिन्नेव स्वाध्यासः । [2]स्वमहिम प्रतिष्ठितत्वाद्युक्तेरपि निराधारत्वादिमात्रे तात्पर्यम् ॥ तथाऽपि चन्द्रद्वित्ववत् स्वरूपभेदाध्यासः ; तन्निवृत्तौ स्वरूपैक्यमविरुद्धमिति चेत् ; हन्तैवमचेतनवर्गेऽपि किं न कल्प्यते ॥ तन्मिथ्यात्वप्रतिपादनबला-दिति चेन्न ; 'नेह नानास्ति' इत्यादिना ज्ञातृज्ञेयज्ञानरूपसमस्तनिषेधाभ्युपगमात्, 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवा भूत्' इति वाक्यशेषेण त्वदनभिमतस्यापि सर्वस्वरूपैक्यस्य स्वरसप्रतीतेः ॥ प्रत्यक्षादिसिद्धविरोधानुसारेण तत्र तादात्म्यं परित्यजाम इति चेत ; तर्हि सैव दृष्टिर्जीवेश्वरयोरपि किं न निक्षिप्यते ? अन्यथा काला त्ययापदेशस्य विरोधस्य च निर्मूलत्वे प्रतिवाद्यपि यत्किमपि जल्पन्न निगृह्येत ।

ग्रहणेन तदवच्छिन्नभेदोऽनीश्वरत्वमिति न युक्तमित्यर्थः । स सर्वेश्वरव्यावृत्तो धर्म इतरसाधारणः क इति विमर्शे दुःखादिकं भविष्यतीत्याशयेन दुःखादीत्युक्तम् ।

1 ततश्चेति । ईश्वरात्यन्ताभावप्रतियोगिन ईश्वरस्य योग्यानुपलब्धिर्नास्ति । सिध्यति तु कश्चित् योग्यानुपलम्भः । स च भेदप्रतियोगिभूतेश्वरविषयकः । तत्राधिकरणयोग्यत्वस्यैवापेक्षित-त्वात् । अतः अयोग्ये अधिकरणे ईश्वरभेदप्रत्यक्षासंभवेऽपि स्वस्मिन् भवेदेवेति भावः । अनुपलम्भ-सत्त्वात् नाहमीश्वर इति सिध्यतीत्यन्वयार्थः । 2 स्वमहिमेति । 'स्वे महिम्नि प्रतिष्ठितः' इत्यत्र ।

महापराधेन सर्वनिमङ्गपात्रमात्मानमन्धे तमसि पातय । प्रासादैक्यव्यपदेशोऽपि भवत्पक्षे पयश्चैक्य व्यपदेशवत् [1]बाधेनापि किं नोपपद्यते॥ आत्मबाधे कथं मोक्षस्य पुरुषार्थत्वमिति चेत्—धिङ्मूर्ख! अहमर्थबाधे मोक्षस्य पुरुषार्थतां वदन् किमीदृशोक्तौ जिह्रेषि? । तत्त्वावेदकवाक्यप्रतिपन्नं जीवैक्यमिति चेत्—अचिदैक्यमपि हि तेनैव प्रतीयते । अन्यथा तत्र बाधार्थसामानाधिकरण्यस्वीकारोऽपि दुश्शकः, आरोपितैक्यमात्रेण समन्वयोपपत्ते । औपचारिकोक्तेरपर्यनुयोज्यत्वात्। नदीसमुद्र घटाकाशमहाकाशादिदृष्टान्तेन मुक्तौ भेदनिवृत्तिवचनं च साम्य सहश्रुत्याद्यनुरोधेन कर्मोपाधिकनामरूपादिवैधर्म्यरूपभेदतन्निवृत्तिभ्यामपि चरितार्थम् । जीवेश्वरैक्यश्रुतीनां च निर्वाहकमम्, 'अवस्थितेरिति काशकृत्स्न' इत्यसूत्रयत् । आह च मोक्षधर्मे, अन्यश्च राजन् स परस्तथाऽन्यः पञ्चविंशकः । तत्स्थत्वादनुपश्यन्ति ह्येक एवेति साधवः ' इति । इममेवार्थमभिप्रेत्य, 'आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च' इत्यङ्गमहोपात्तनमपि सूत्रितम् । न च भेदविषयस्फुटानेकश्रुतिबाधो न्याय्यः । एकवाक्यप्रतिपाद्ये च क्वचित् चिदचिनोरीश्वरतादात्म्ये वैरूप्यकल्पनप्रयासश्च ते निरर्थकः । भिन्नवाक्यप्रतिपन्नेऽपि सम्भवदैकरूप्यमपरित्याज्यम् । अस्मत्पक्षे तु भेदश्रुतिघटकश्रुतिप्रत्यक्षाद्यविरुद्धं सर्वत्र [2]विभूतितद्वद्भावेनैकरूपमेव चिदचिनोरीश्वरसामानाधिकरण्यम् ।

ननु भवतोऽपि क्वचिद्वैरूप्यमङ्गीकार्यम्, 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादिना मुक्तस्य ब्रह्मसामानाधिकरण्ये विभूतितद्वद्भावविवक्षानुपपत्तेः । प्राप्त्याकारो हि तत्र निर्दिश्यते । न च विभूतिभावः प्राप्यः, तस्य नित्यसिद्धत्वाभ्युपगमात् । तदाविर्भावविवक्षायां तस्य तत्राशाब्दत्वात् ॥ यदि चेश्वरविभूतित्वं मुक्तस्याङ्गीक्रियते, तदा मुक्तस्य तत्पारतन्त्र्यतच्छेषत्वे अपि स्याताम् । न चायमिष्टप्रसङ्ग इति वाच्यम्; स्वरूपाविर्भावलक्षणस्य मोक्षस्यापि संसारवद्दुःखात्मकत्वप्रसङ्गात्, चेतननिष्ठयोः शेषत्वपारतन्त्र्ययोः दुःखानुषङ्गव्याप्तेः । तथा च स्मरन्ति 'सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम्' इति । निषेधन्ति च पारतन्त्र्यम्, 'सेवा श्ववृत्तिराख्याता तस्मात् तां परिवर्जयेत्' इति। श्रुतिश्च मुक्तस्य स्वातन्त्र्यमेव दर्शयति, 'स स्वराड्भवति' इति । सूत्रं च मुक्तविषयम्, 'अत एव चानन्याधिपतिः' इति । 'सङ्कल्पादेवास्य पितरः समुत्तिष्ठन्ते, 'सत्यकामस्सत्यसङ्कल्पः', 'सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति', 'कामान्नी कामरूप्यनुसञ्चरन्' इत्येवमादयश्च मुक्तस्य पारतन्त्र्यगन्धं प्रतिरुन्धते । 'सङ्कल्पादेव तच्छ्रुतेः' इति च मुक्तस्य विचित्रसृष्टौ हेत्वन्तरनैरपेक्ष्यमसूत्रयत् न च 'जगद्व्यापारवर्जम्' इति जगद्व्यापारनिषेधात् पारतन्त्र्यमपि सूत्रकारसम्मतमिति वाच्यम्, [3]प्रतिसर्गदशायामीश्वरस्येव, स्वतन्त्रस्याप्यनिच्छतो जगद्व्यापारनिवृत्त्युपपत्तेः । अस्तु वा जगद्व्यापारोचितस्वातन्त्र्यविरहः, तथाऽपि स्वप्रवृत्त्यादिषु न पराधीनत्वसिद्धिः ॥ अल्पशक्तिरधिकशक्त्यपेक्षया परतन्त्र एवेति चेन्न, भिन्नविषयत्वे तत्प्रसङ्गाभावात् । एकविषयत्वेऽप्यविरोधे परस्परसहकारित्वमात्रेण परस्परं पारतन्त्र्यस्य परस्परं स्वातन्त्र्यस्य वा(चा?)प्रसङ्गात् । स्वव्यापारांशे नैरपेक्ष्यस्य

1 बाधेनापीति । ब्रह्मैव भवतीत्यस्य जीवो बाध्यते ब्रह्म शिष्यते इत्येवार्थोऽस्तु । तथाच नैक्यमिति भावः । 2 विभूतीत्यादि । विभूतिविभूतिमद्भावेत्यर्थः । नियम्यनियामकभावेति यावत् ।
3 प्रतिसर्गेति । प्रलयदशायां यथेश्वरः सृष्टिं नेच्छति, तथाऽयं सर्वदेति भावः ।

च द्वयोरपि दक्तुं शक्यत्वात्। न च मुक्तकर्तृकप्रवृत्तिनिष्पत्तावीश्वरो मुक्तनिरपेक्ष इति युक्तम्, [1]स्ववचनविरोधात्। न च मुक्तसङ्कल्पाधीनभोगनिर्माणे मुक्तेश्वरयो प्रयोज्यप्रयोजकभाव:, प्रमाणाभावात्। पूर्वोक्तश्रुत्यादिविरोधाच्च। कारयितृत्वश्रुतेरप्युन्निनीषाऽधोनिनीषागर्भत्वेन कर्मवश्यमधिकृत्यैव प्रवृत्ते:। आनन्दयितृत्वश्रुतेश्च मोक्षप्रदानादिना चरितार्थत्वात्। न च निवारणसमर्थेश्वरस्यानिवारण मुपजीव्य मुक्त प्रवर्तेत इति वाच्यम्, [2]विपरिवर्तेऽपि निवर्तकाभावात्। न च प्रागशक्त्या परापेक्षया च पश्चादपि तयोर्नियम, प्राङ्मुक्तत्वाभावेनापवर्गस्यात्यन्तोच्छेदप्रसङ्गात्। प्रागशक्त्यादेश्च कर्मोपाधिकत्वात्। संसारदशायामीश्वरपारतन्त्र्यमपि सांसारिकसुखदु:खैकभोगहेतुतया राजादिपारतन्त्र्यवत् कर्मानुरूपमेव। अत कर्मनिवृत्तौ तदपि निवर्त्स्यत एवेति स्वतन्त्रो मुक्त। अत, 'स स्वराड्भवति' इत्यत्राकर्मवश्य इति [3]व्याख्यानेऽपि कर्मवश्यत्वाविनाभूतमीश्वरपारतन्त्र्यमपि फलतो निवर्तितं भवति। न च मुक्तस्वातन्त्र्यविषयाणां श्रुतीनाम्, 'पतिं विश्वस्य' इत्यादिश्रुतिबलादनीश्वर[4]विषयतया सङ्कोच, पतित्वश्रुतीनामेवामुक्तविषयतया सङ्कोचोपपत्ते। न च द्वयोरपि पृथग्विषयलाभे नियामकाभावात् कस्य सङ्कोच इति नित्यसन्देह इति वाच्यम्, 'स स्वराड् भवति' इत्येवंरूपस्य व्यपदेशस्य स्वेतरसमस्तवश्यत्वनिवृत्तावेव तात्पर्योपलम्भात्। (*)[5]यदि तु न कस्यचिद्वश्यो मुक्त इत्येवमादिव्यपदेश स्यात्, तदा स्यादेव सन्देह। न च तथाऽस्ति। अत एव सूत्रकारोऽपि **'अनन्याधिपतिः'** इति शब्द प्रायुङ्क्त, न त्वधिपतिरहित इति(*)। अत्र, 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्येवमादयश्च मुख्यार्थत्यागमसहमाना भवत्पक्षेण परमसाम्यश्रुतयो वा निस्संकोचत्वमभिलषन्त्य सहकारिण्यो भवेयु। **आदिभरत**मृगत्वप्राप्तिवत् कृशोदरीनीडनिहितस्य कीटस्य कृशोदरीत्ववच्च ब्रह्मोपासकस्य ब्रह्मतापत्तिश्च युक्ता। न चास्य मुख्यब्रह्मत्वे, 'यतो वा इमानि' इत्यादिलक्षणस्याव्याप्ति, तस्य जगद्व्यापारजागरूकजिज्ञास्यव्यक्तिविशेषविषयतया विरोधाभावात्। कारणब्रह्मविषयै**काद्वितीया**दिशब्दोऽपि विभक्तनामरूपकार्यबहुत्वाभाव—अधिष्ठानान्तरनैरपेक्ष्यादिकमेव दर्शयतीति [6]भवद्भिरेव व्याख्यातम्। अन्यथा नित्यसूरिपरिग्रहाद्ययोगात्। न च समनिषेधश्रुतिबलात् परमसाम्यश्रुतेरसंकोच, पारम्यविशेषणविरोधप्रसङ्गात्। न च भोगमात्रसाम्यपारम्याच्चरितार्थता, स्वतन्त्रपरतन्त्रयोर्भोगसाम्यासम्भवेन स्वातन्त्र्यसाम्यस्यापि नान्तरीयकत्वात्। अनिच्छया जगद्व्यापारविरहरूपवैषम्यं तु न भोगवैषम्यहेतु, इच्छाविघातादिप्रसङ्गाभावात्। अतस्सिद्ध

1 स्ववचनेति। कर्तृत्वोक्त्यैव मुक्तस्य कारणत्वसिद्धेरिति भाव:। 2 विपरिवर्ते=अनुपजीव्य प्रवर्तेत इति पक्षे। 3 व्याख्यानेऽपीति। भाष्ये इति शेष:। 4 अनीश्वरेति। ईश्वरव्यतिरिक्तेत्यर्थ.। 5 यदित्वित्यादि, 'अधिपतिरहित इति' इत्यन्तं सिद्धान्ते, (पृ 175.) 'एतेनानन्याधिपति:' इति वाक्योपरि भवितुमर्हति ; नत्वत्र। श्रुतप्रकाशिकायामुत्तरवाक्यं सिद्धान्त एव निविष्टम्। अत्रैव यदि स्यात्, अस्य सिद्धान्तिप्रश्नरूपत्वं स्यात्। तदा निरासकवाक्यान्तरमुपर्यपेक्षितम्। अथवा प्रथमवाक्ये नञ् न स्यात्। अतएवेत्यादेरर्थस्तु—अनधिपतिरित्यप्रयुज्य अनन्याधिपतिरिति प्रयोगोऽपि अत एव=स्वतन्त्रशब्दार्थघटकस्वापेक्षयाऽन्यसर्वव्यक्तिनिषेधाभिप्रायतयेति स्यात्। 6 भवद्भिरेव=सिद्धान्तिभिरेव।

मुक्तानामीश्वराद्भेदे सत्यपि तदपेक्षया पारतन्त्र्यासम्भवात् ऐक्ये साम्ये वा पारम्यविशेषिते विभूतितद्वद्भावेन मुक्तेश्वरयोरसामानाधिकरण्यमनुपपन्नमिति ॥

अतोच्यते—न वयं सर्वत्रैकरूप्यमन्विच्छामः, यावद्बाधं तदभ्युपगमात् । अचेतनेश्वरयोः क्षेत्रज्ञेश्वरयोश्च सामानाधिकरण्ये विभूतितद्वद्भावेनैकरूप्यस्य बाधकाभावात् तदभ्युपगच्छामः । 'ब्रह्मैव भवति' इत्यत्र तु फलनिर्देशरूपतया, पूर्वसिद्धस्य प्राप्यत्वाभावाच्च विभूतित्वातिरिक्तः कश्चिदर्थः सामानाधिकरण्यहेतुरित्यास्थेयम्। स च, 'परमं साम्यमुपैति' इति श्रुत्यन्तरानुसारेण परमसाम्यापत्तिरूप इति निश्चीयते। अतो गौणोऽयं प्रयोगः, 'वैष्णवं वामनमालभेत स्पर्धमानो विष्णुरेव भूत्वेमान् लोकानभिजयति' इतिवत् । न हि तत्र पश्वालम्भनमात्रात् विष्णुतादात्म्यमुपपद्यते । एवम्, 'विष्णुक्रमान् क्रमते विष्णुरेव भूत्वेमान् लोकानभिजयति' इत्यादि भाव्यम्। एवकारश्चोपमाद्योतक इत्यपि कैश्चित्पूर्वैर्व्याख्यातम्। "इववद्वैवमेव", इति नैघण्टुकाश्च पठन्ति । अतो गौणतया मुख्यतया वा ब्रह्मसाम्यमेवात्र प्रयोगे विवक्षितम् । अस्तु वा ब्रह्मविभूतित्वमेवात्रापि सामानाधिकरण्यहेतुः, तथापि तदाविर्भावविवक्षया प्राप्यत्वोपपत्तिः । यत् तत्रोक्तं शाब्दत्वाभावादिति—तत् स्वपक्षमपरामृश्योच्यते । भवत्पक्षेऽपि हि नित्यं ब्रह्मभूतस्य को नामापूर्वब्रह्मभावः ॥ आरोपिताकारनिवृत्तिर्वा ब्रह्मस्वरूपत्वप्रकाशो वेति चेत्—न तर्हि तत्रैव शाब्दत्वम्, साक्षाद्ब्रह्मभावस्य नित्यसिद्धत्वेन साध्यत्वायोगात् ॥ अशाब्दोऽपि साध्यः कश्चिदर्थो विवक्षित इति कल्प्यत इति चेत्—हन्त तर्ह्यस्मदुक्ते कः प्रद्वेषः ? नूनं प्रमाणोपपत्तिशतविरोधमप्यनादृत्य नित्यनिर्दोषस्य ब्रह्मण एवाज्ञत्वसंसारित्वादिकमङ्गीक्रियत इत्ययमेव भवतो लाभः । अस्मदुक्तार्थे तु, 'पतिं विश्वस्य', 'करणाधिपाधिपः', 'यस्याऽऽत्मा शरीरम्', 'दासभूताः स्वतः सर्वे ह्यात्मानः परमात्मनः' इति श्रुतिस्मृत्यादिकमप्यनुग्राहकं भवति ।

यदुक्तं पारतन्त्र्यशेषत्वयोरपुरुषार्थान्वितत्वमिति—तत्र किं ताभ्यां तदपि साध्यते, उत तदभ्युपगमे तत्प्रसङ्गमुखेन [1]तद्विपर्ययेण तद्विपर्यय इति! तत्र न तावत् तत्साधनम्; कालात्ययापदिष्टत्वात्। तथाहि—मुक्तोऽपि कदाचिद्दुःखी, चेतनत्वे सति परतन्त्रत्वात्, शेषत्वाद्वा, सम्प्रतिपन्नवत्; मुक्तगतं पारतन्त्र्यं शेषत्वं वा स्वाश्रयस्य कदाचिद्दुःखावहम्, चेतनगतपारतन्त्र्याद्यादिरूपत्वात्, सम्प्रतिपन्नवत्; ईश्वरो मुक्तानामपि इच्छाविघातानिष्टापादनादिभिः कदाचिद्दुःखहेतुः, तदपेक्षया तदानीमपि स्वातन्त्र्यादि योगित्वात्, यो यच्चेतनापेक्षया उत्कसाधनः स तद्दुःखहेतुः, यथा सम्प्रतिपन्नः इत्यादिर्हि तत्र प्रयोगः स्यात्। तत्र तावत् सर्वत्र मुक्तस्य दुःखरहितनिरतिशयानन्दविषयकैः, 'अशरीरं वा व सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः', 'रसँ ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति' इत्यादिभिः श्रुतिशतैर्बाधः सुगमः । उपाधिश्च, कर्मवश्यत्वं दुष्कर्ममूलत्वं दुष्कर्मजनिताप्रीत्यादिदुःखकारणयोगित्वमित्यादिरूह्यः ।

किंच मुक्तः कदाचिद्दुःखीत्यत्र भाव्यदुःखित्वेन सिद्धसाधनम्। मुक्तिदशायां दुःखवानिति साध्ये दृष्टान्तस्य साध्यविकलता। एवं पारतन्त्र्यपक्षीकारेण प्रयोगेऽपि तस्य यावदात्मभाविन एकत्वात्

1 तद्विपर्ययेणेति। अपुरुषार्थान्वितत्वाभावेन शेषत्वपारतन्त्र्याभावः पर्यवस्यतीति भावः।

प्राचीनदु खहेतुत्वेन सिद्धसाधनता । मुक्तिदशायां दु खावहमिति साध्ये पूर्ववत् साध्यवैकल्यम् । एवमीश्वरो मुक्ताना दु खहेतुरिति साध्येऽपि प्राचीनदु खहेतुत्वेन सिद्धसाधनत्वम्, मुक्तिदशाया दु खहेतुरिति साध्यवैकल्य च सिद्धम् ।

ननु यत्काले पारतन्त्र्य तत्काले दु खहेतुत्व व्याप्तमिति मुक्तिकालवर्तिनोऽपि पारतन्त्र्यस्य सामान्यव्याप्तिबलादेव पक्षधर्मतासहकृतात् तत्कालवर्तिदु खहेतुत्व सिध्यति । अतो न वैकल्य सिद्धसाधनत्वं चेति ॥ तदपि मन्दम् किं यत्काले पारतन्त्र्यं तत्काले सर्वत्र दु खहेतुत्वं व्याप्तिसिद्धम्, उतात्यन्तायोगव्यवच्छेदमात्रम्, उत दु खसम्भावनामात्रमिति ।

न प्रथम, व्यभिचारात्, न हि पतिप्रभृतीना परतन्त्रा भार्यापुत्रदासादय सर्वे सर्वदा ततो दु खिनो दृश्यन्ते, प्रत्युत पारतन्त्र्यमेव परम भूषणमभिमन्यमाना केचित् सद्भृत्यपुत्रादय स्वातन्त्र्यनिर्देशेऽपि रोषलोहितचक्षुष परिवादा(रा)भिमानिनो विमन्यन्ते । अतस्तेषु स्वातन्त्र्यमेवानिष्टतमम्, पारतन्त्र्यं त्विष्टतममेव दृश्यते । यदाऽपि च तस्य किंचिद्दु खहेतुत्वम्, तदाऽपि तदनुबन्धित्वादेव तद्दु ख सहन्ते ॥ भ्रान्तिमूल तदिष्टत्वमिति चेत्, हन्त स्वातन्त्र्यस्य वाऽन्यस्य वा कस्यचित् [1]शब्दादेः इष्टत्वमपि भ्रान्तिमूलमेव । सासारिक हि सर्वं भोगजातमन्ततो भ्रान्तिमेव कूटस्थयति ॥ स्वय दु ख स्वरूपत्वेऽपि इष्टान्तरप्रतिलम्भकत्वात् पतिपारतन्त्र्यादेरिष्टतमत्वम्, यथा कृषिचिकित्सादेरिति चेत, तर्हि स्वातन्त्र्यस्यापि स्वय सुखत्वाभावेऽपीष्टान्तरप्रतिलम्भकत्वादेवेष्टतमत्वमपि स्यात्॥ नियममात्रमपि केभ्यश्चित् स्वदत एवेति स्वातन्त्र्यस्य स्वतस्सुखत्वमिति चेन्न, तृणाच्छुक्षेपणादिस्वातन्त्र्यस्य तथाविधसुखत्वादर्शनात् । यत्र तु स्वातन्त्र्यं स्वरूपेण सुखवत् दृश्यते, तत्रापि ख्यात्यादिकमन्तर्भाव्यैव तत् तथा । तच्च कचित् पारतन्त्र्येऽपि समानमिति तस्यापि स्वतस्सुखत्वसिद्धि स्यात् । अतो यत्रेष्टसाधनत्वबुद्धिर्गुणत्वाभिमानो वा, तत् स्वातन्त्र्य पारतन्त्र्य वेष्टतमम् । यत्र त्वनिष्टसाधनत्वबुद्धिर्दोषत्वाभिमानो वा, तत्र तु तद्वा तदन्यद्वाऽनिष्टतममविशेषात् दृश्यते । अत पारतन्त्र्यस्य स्वसत्ताकाले सर्वत्र दु खहेतुत्वव्याप्तिर्न सिध्यति ।

नापि द्वितीय, निर्दोषभृत्यस्य गुणवत्पारतन्त्र्यादिभि र्व्यभिचारात् ॥ तत्र पारतन्त्र्यस्य स्वाभाविक दु खहेतुत्व गुणवत्प्रतिसम्बन्धिकत्वादिवशादपोद्यत इति चेत्, तर्हि पारतन्त्र्यस्य दु खहेतुत्वमपि दुष्टप्रति सम्बन्धिकत्वादिनैवेति किं न स्यात् ॥ गुणवत्प्रतिसम्बन्धिकत्वेऽपि तस्य कचिद्दु खहेतुत्वदर्शनादिति चेत्, तर्हि तस्यापवादकत्वमपि न स्यात् ॥ निर्दोषभृत्यस्य तदपवादकमेवेति चेन्न, तथाऽपि पारतन्त्र्यस्य सुखहेतुत्वं दुष्टप्रतिसम्बन्धिकत्वादिनाऽपोद्यत इति विपरिवर्तस्य दुष्परिहरत्वात् । एतदुक्तं भवति– स्वातन्त्र्यमिनि न कश्चित् विशेष सुखदु खसम्भवे अपितु भोगादृष्टादिकमेव नियामकमिति । किंच तत्तद्देहात्माभिमानानुगुण्येन देवतिर्यङ्मनुष्यस्त्रीपुमादिषु पुरुषार्थ व्यवस्थादर्शनादत्रा पि स्वतन्त्रात्माभिमानिना पारतन्त्र्य दु खाय, परत त्वयथावस्थितात्मदर्शिना पारतन्त्र्यमेव सुखकारणमिति यथालोकमनुसन्धेयम् । अत पारतन्त्र्यस्य दु खात्यन्तायोगव्यवच्छेद उपाधिमूलत्वादुपाधिनिवृत्तौ निवर्तेतैवेति न मुक्ते तत्साधनम् ।

---

1 शब्दादेरिति । 'सर्वमात्मवश सुखम्' 'पत्न्या पतिपारतन्त्र्यं सुखम्' इत्याकारकशब्द–तन्मूलभूतलोकानुभवादित इत्यर्थ ।

न च तृतीय, स्वरूपयोग्यत्वमात्रसाधने सिद्धसाधनात्। सहकारियोग्यत्वस्य सशयस्य वा साधने कालात्ययापदेशात्। नापि प्रसङ्गतद्विपर्ययाभ्या मुक्तस्य पारतन्त्र्याभावसाधनम्, तत्रापि व्याप्तेरवश्यम्भावात्, तस्याश्च दूषितत्वादिति। अत, 'सर्वं परवश दु खम्' इत्यादिकमपि ससारिविषयम्। 'सेवा श्ववृत्तिरा(र्व्या)ख्याता' इत्येतदप्यसेव्यसेवाविषयम्।

श्लो. (1) स्वातन्त्र्यमपि दु खाय स्वाङ्गुलिच्छेदनादिषु। पारतन्त्र्य सुखायैव पत्नीना तु स्वभर्तृषु॥

(2) स्वातन्त्र्य सुखहेतु स्यादिति चेत् भवतोच्यते। न कथं सुखशाली स्यात् कीलोत्पाटी स वानर॥

(३) अयोग्यपारतन्त्र्य हि दु खायेति निषिध्यते। भगवद्दास्यमेवाऽऽहुर्लास्यहेतु मनीषिण॥

(4) "ईश्वरोऽहमह भोगी सिद्धोऽह बलवान् सुखी।" इत्यादिकानुसन्धानमासुरं भावमाह हि॥

(5) हिरण्यासुरसिद्धान्तसिद्धामीश्वरभावनाम्। भावयन्तोऽवलम्बन्ते हरिदास्य(स?)विडम्बनम्॥

(6) हरिदासस्य राजर्षेरिति तन्मुनिभाषितम्। दासोऽह कोसलेन्द्रस्येत्यादिसवादमृच्छति॥

(7) परत न्त्रान्वयाभावे स्वातन्त्र्य ब्रह्मण कथम्। अस्वातन्त्र्ये कथ सौख्यमात्मनो निर्गुणस्य ते॥

(8) स्वातन्त्र्यपारतन्त्र्याभ्यां सुखं वा दु खमेव वा। न व्याप्त हि यत(तत?)स्तत्तत्प्रमाणानुगुण द्वयम्॥

'स स्वराड्भवति', 'अत एव चानन्याधिपति' इति श्रुतिसूत्रे अपि दु खहेतुकर्माधीनपारतन्त्र्यप्रतिक्षेपपरे एव, आत्मतत्त्वस्य शरीरत्वविधायकश्रुतिबलात् स्वतोदासत्वस्मृतेश्च तत्सङ्कोचोपपत्ते प्रपञ्चयिष्यमाणत्वात्। 'सङ्कल्पादेवास्य पितर समुत्तिष्ठन्ते" इत्यत्रावधारणेनापि तत्तत्कार्यहेतुतया तथा प्रसिद्धकारकव्यापारादिनैरपेक्ष्यमेवोच्यते, न पुनरीश्वरव्यापारनैरपेक्ष्यम् तथा सति च 'अस्यैव सङ्कल्पात्' इति निर्देशेन भवितव्यम्। व्युत्क्रमेणान्वये स एव दोष। न चेश्वरसङ्कल्पसापेक्षतामात्रेण सत्यसङ्कल्पत्वश्रुतिविरोध। ईश्वरस्य तत्सङ्कल्पानुगुणसङ्कल्पयोगित्वात्। एतेन कामचारश्रुति, 'सङ्कल्पादेव' इति सूत्रञ्च निर्यूढम्।

यत्तु— स्वतन्त्रस्याप्यनिच्छतो जगद्व्यापारनिवृत्त्युपपत्तिरिति— तदसत्, मुक्तस्य सर्वगोचरशक्तिसद्भावे प्रमाणाभावात्। न च मातापितृप्रभृतिसृष्टिवचनात् सर्वविषयशक्तिक्लृप्ति, तन्मात्रसृष्टिशक्तेरेव सिद्धे। न च, 'य काम कामयते, सोऽस्य सङ्कल्पादेव समुत्तिष्ठति' इति सामान्यवचनात् सर्वशक्तित्वसिद्धि, 'य काम कामयते इत्यस्यानुवादकत्वात्। तस्य च काम्यमानमात्रविषयत्वात्। मुक्तस्य कामनाया सर्वविषयत्वे प्रमाणाभावात। विश्वामित्रादिसङ्कल्पवत् सङ्कुचितविषयत्वेनापि तत्सिद्धे। ईश्वरस्य तु, 'सोऽकामयत, बहु स्याम्' इत्यादिभिस्तत्सिद्धे। मुक्तस्य तु कामनाया सत्या जगद्व्यापारविरहायोगात्। शक्तस्य चिकीर्षा हि व्यापाराविनाभूता। अशक्तस्य कामना दु खहेतुरेव। न च, 'स एकधा भवति' इत्यारभ्य, 'अपरिमितधा भवति' इति श्रुतेर्मुक्तस्य जगद्व्यापारोऽपि सम्भवतीति वाच्यम्, तस्या श्रुते परमात्मभोगशेषभूतस्वभोगार्थानन्तशरीरपरिग्रहमात्रविषयत्वात्। यत्तु मुक्तकर्तृकभोगनिर्माणे मुक्तेश्वरयो प्रयोज्यप्रयोजकभावे प्रमाणाभाव, पूर्वोक्तश्रुत्यादिविरोधश्चेति— तत्र विरोध परिहृतप्राय। प्रमाणमपि समर्थयिष्यमाणनियन्तृत्वादिश्रुत्यसङ्कोच। अत एवेश्वरानिवारणान्मुक्तप्रवृत्तौ विपरिवर्तप्रसङ्गोऽपि प्रत्युक्त।

यत्तु कर्मनिवृत्तौ पारतन्त्र्यमपि निवर्तत इति—तत्र किं कर्माधीनस्य पारतन्त्र्यस्य निवृत्तिर्विवक्षिता, उत पारतन्त्र्यमात्रस्य ? पूर्वत्रेष्टापादनम् ॥ तदतिरिक्तं पारतन्त्र्यं जीवेषु न दृष्टमिति चेन्न ; समर्थयिष्यमाणत्वात् ॥ संसारिणामीश्वरपारतन्त्र्यं कर्महेतुकम् , कर्मफलभोगहेतुत्वात् , राजादिपारतन्त्र्यवदिति चेन्न, नित्यैरेव [1]तद्धेतुभूतैर्जीवपरस्वरूपादिभिरनैकान्त्यात् । न च तेषां तादर्थ्यनियमाभावान्नानैकान्त्यमिति वाच्यम् , ईश्वरपारतन्त्र्यस्यापि तादर्थ्यनियमानिश्चयेनासिद्धिप्रसङ्गात् । कार्यत्वे सतीति विशेषणे [2]विशेषणासिद्धेः । कार्यपारतन्त्र्यपक्षीकरणे सिद्धसाधनात् । उत्तरत्र चाचेतनेष्वनैकान्त्यम् ॥ चेतनगतं पारतन्त्र्यं कर्मव्याप्तमिति तन्निवृत्त्या तन्निवृत्तिरिति चेन्न ; तथाऽप्यप्रयोजकत्वात् । मुक्तो न परतन्त्रः, चेतनत्वे सति कर्मवश्यत्वादीश्वरवदिति हि तदा प्रयोगः । तत्रेश्वरत्वमेवोपाधिः । न चेदं पक्षेतरत्वम् ; अचेतनानां संसारिचेतनानां च [3]पक्षव्यतिरिक्तानां व्यवच्छेद्यानां सिद्धेः । न च पक्षेतरत्वमित्येतावता परित्यागः, बाधे सति तस्याप्युपाधित्वस्य कचित् स्वीकारात् । [4]अग्नेरनुष्णत्वसाधने पदार्थत्वे अनग्नित्व-(र्थत्वेन ह्यनग्नित्व) मेवोपाधिमाहुः । [5]मुक्त ईश्वरपरतन्त्रः, अनीश्वरत्वात् , सम्प्रतिपन्नवदिति प्रत्यनुमानं च । न चात्र मुक्तेश्वरत्वमुपाधिः, ईश्वरे तस्य व्यभिचारात् । नापि मुक्तेश्वरव्यतिरिक्तत्वमुपाधिः, मुक्ते पारतन्त्र्यस्य बाधकाभावेन तद्व्यतिरेकस्याप्युपाधिकुक्षिनिक्षेपायोगात् । अन्यथा पक्षविपक्षव्यतिरिक्तत्वमुपाधिरिति सर्वानुमानभङ्गप्रसङ्गात् निर्विशेषणत्वाच्च[6] प्रत्यनुमानबलीयस्त्वं वा । अतः कर्मनिवृत्तावपि मुक्तस्य पारतन्त्र्यनिवृत्त्ययोगात्, 'स स्वराड् भवति' इत्यत्राकर्मवश्यत्वविवक्षाया न स्वरूपप्रयुक्तपारतन्त्र्यनिवृत्तिः फलति।

यत्तु 'स स्वराड् भवति' इत्येवम्भूतव्यपदेशसामर्थ्यात् 'पतिं विश्वस्य' इत्यादिश्रुतीनां सङ्कोच इति—किमस्य सामर्थ्यम् ? स्वाधीनत्वप्रतिपादनं वा, पराधीनत्वनिवृत्तिपर्यवसितत्वं वा ? नाद्यः ; स्वाधीनत्वमात्रस्येश्वराधीनत्वेन सह विरोधाभावात् । एकस्यैवानेकाधीनत्वं हि लोकवेदयोर्दृष्टम् । जीवेश्वराधीनं हि क्षेत्रज्ञशरीरम् । स्वाधीनत्वं चात्र स्वसङ्कल्पाधीनप्रवृत्त्यादियोगित्वम् । तच्चेश्वरानुमत्या सिध्यत्येव । न द्वितीयः, कर्माधीनत्वनिवृत्तिमात्रादपि तदुपपत्तेः ॥ स्वेतरसमस्ताधीनत्वनिवृत्तिस्तात्पर्येणो लभ्यत इति चेन्न ; स्वेतरसमस्तापेक्षया ईश्वरत्वस्य परमात्मन्यपि 'सर्वस्येशानः' इत्यादिभिः शब्दत एव सिद्धेः ॥ एवमपि सन्देहे मुक्तस्य पारतन्त्र्यं न सिध्यतीति चेन्न, शाब्दत्वेनाविलम्बितप्रतीतसर्वेश्वरत्वबलादेवार्थत्वेन विलम्बितप्रतीतानन्येश्वरत्वस्यैव सङ्कोचोपपत्तेः । भूयसान्यायाच्च । भूयांसि वाक्यानि परमात्मनः सर्वेश्वरत्वं विदधति । 'स स्वराड् भवति' इत्येकमेव मुक्तस्यानन्येश्वरत्वं विवक्षतीति ततोऽप्यस्यैव सङ्कोचो युक्तः ।

श्लो. श्रुतिस्मृतीतिहासेषु पुराणेषु च सर्वतः । सर्वोत्तरागमेष्वेवं विष्णोः स्वातन्त्र्यमुच्यते ॥

---

1 जीवात्मपरमात्मादिषु हेतुसत्त्वात् कर्महेतुकत्वसाध्याभावात् । 2 विशेषणासिद्धिः, पारतन्त्र्ये कार्यत्वाभावात् । 3 पक्षेतरत्वमचेतनादिष्वपि ; न तु ईश्वरत्वमिति तयोर्भेद इत्यर्थः । 4 क्वचिदित्युक्तं दर्शयति अग्नेरिति । 5 उपाधेः सत्प्रतिपक्षोन्नायकत्वं विभाव्याऽऽह मुक्त इति । 6 पूर्वपक्षहेतौ चेतनत्वे सतीति विशेषणम् ; न त्वत्र किञ्चित् ।

'सङ्कल्पादेव' इत्यादिकं तु नान्याधीनत्वं प्रतिक्षेप्तुमलमिति प्रागेवोक्तम् । 'यस्यात्मा शरीरम्' इति आत्यात्मतत्त्वस्य शरीरत्वविधानात् शरीरत्वस्य च आधेयत्वविधेयत्वशेषत्वस्वभावरूपत्वादपि तत्सङ्कोचो न्याय्यः । उपबृंहणानुसाराच्च । 'आत्मदास्यं हरेः स्वाम्यं स्वभावं च सदा स्मर ।', 'दासभूताः स्वतस्सर्वे ह्यात्मानः परमात्मनः ।' इत्यादिभिः स्वाभाविकं भगवद्दास्यमभिधीयते, स्वभावं, स्वतः इति च कण्ठोक्तितः । **दासभूताः** इति च्विप्रत्ययमन्तरेण प्रयोगाच्च । तत्रैवाऽऽदरातिशयाद्धि स्वतः इत्यप्यनूद्यते, दासभूताः इति निरुपाधिकनिर्देशेनैव स्वतस्त्वसिद्धेः । सर्वशब्दश्चात्र न मुक्तबहिष्कारं क्षमते । प्रतिनिर्देशसामर्थ्याच्च । 'अन्यराजानस्ते क्षय्यलोका भवन्ति' इत्यविदुषां क्षय्यलोकत्वकारणमन्यराजत्वमुच्यते । तच्च निष्कर्षे कर्माधीनत्वमेव । तन्निवृत्तिश्च विदुषः, 'स स्वराड्भवति' इति विवक्षिता । अतोऽपि[1] कर्मवश्यत्वमात्रमेवात्र निषिध्यत इति न स्वाभाविकभगवद्दास्यनिषेधः । अन्यथा, 'पतिं विश्वस्य' इत्यादिप्रमाणेन विरोधः । एतेन **अनन्याधिपतिरिति सूत्रमपि** निर्व्यूढम् । एवं बद्धमुक्ताविशेषेण शेषशेषिभावादिभेदे जीवेश्वरयोः स्वाभाविके स्थिते, तदविरोधेन 'ब्रह्मैव भवति' इत्यादीनाम्, 'अविभागेन दृष्टत्वात्' इति मुक्तविषयसूत्रस्य च विभूतित्वाविर्भावादिमुखेन निर्वहणं प्रागुक्तन्यायेन भाव्यम्, ऐक्यापत्ति-ब्रह्मद्वित्वयोर्भेदश्रुत्या समाधिकराहित्यश्रुत्या च प्रतिक्षेपात् । समनिषेधो हि केनचित् आकारेण सर्वातिशायित्वं प्रथयति । तथा च लक्षणवाक्यस्वारस्यम्, स्वेतरसमस्तवस्तुव्यावर्तकत्वाल्लक्षणस्य । न च परमसाम्यश्रुत्या सङ्कोचाय मुक्तस्यापीश्वरत्वमङ्गीकार्यमिति द्वयोः सर्वप्रकाराविशेषादैक्यमभिलषितुं शक्यम्, 'भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च' इति भगवता **सूत्रकारेणैव** तत्परिहारात् । आह च **वृत्तिकारः**—'जगद्व्यापारवर्जं समानो ज्योतिषा' इति । **द्रमिडभाष्यकारश्च**, 'देवतासायुज्यादशरीरस्यापि देवतावत् सर्वार्थसिद्धिः स्यादिति । ज्ञानानन्दयोरत्यन्तसाम्यादपि हि परमसाम्यशब्दश्चरितार्थः । सर्वज्ञत्वनिरतिशयानन्दत्वे हि तत्र तत्र मुक्तस्यापि वाक्यान्तरैः प्रतिपाद्येते इति सर्वगुणसाधारणरूपपरमसाम्यशब्दस्तत्रैव पर्यवसातुमर्हति । पारम्यविशेषणं च तत्तत्याल्पसादृश्यव्यवच्छेदेन सप्रयोजनम् । यथा दशवर्णषोडशवर्णस्वर्णनिष्कयोः काञ्चनकलधौतनिष्कयोर्वा परमसाम्योक्तौ परिमाणवैषम्यमात्रं निषिध्यते, न तु वर्णवैषम्यम् ।

---

1. अतोऽपीति । अपिना विवक्षितं तु—अन्यराजानः इत्यत्र यदि सराजानः इति स्यात्, यस्य कस्यचित् राजत्वेऽपि क्षय्यलोकत्वम् अकामचारश्चेति स्वराडित्यस्य राजरहित इत्यर्थः स्यात् । अन्यपदप्रयोगात् स्वेन प्राप्तराजातिरिक्तराजानः इत्येवार्थः । पूर्ववाक्यात् अन्यराजत्वाभावे कामचाराक्षय्यलोकत्वसिद्ध्या तदतिरिक्तस्वराट्त्वस्यापि तत्र हेतुत्वकल्पनायोगात् तद्रूपम् उक्तस्वराट्त्वमेव स्वराट्पदविवक्षितम् । अन्यराजानः इत्यस्य स्वभिन्नराजानः इत्यर्थस्तु स्वस्य स्वं प्रति राजत्वस्यौपचारिकत्वात् न युक्तः । स्वराडित्यत्र यथाश्रुतार्थबाधाल्लक्षणा नियता । तत्र अराजक इति लक्षणापेक्षया अन्यराजानः इति श्रुतिप्रयोगानुरोधेनान्यराजकभिन्नः इत्येव वक्तव्यम् । तच्च स्वेन प्राप्तराजकत्व एव पर्यवस्यति । अथवा स्वराडित्यत्र स्वपदं स्वीयवाचि सत् स्वस्वामीत्यर्थकम् । स्वस्वामिमात्रराजको भवतीति यावदिति । किञ्च तन्त्रम् = अनुष्ठानम् । स्वातन्त्र्यं नाम स्वेच्छाधीनस्वात्मस्वाभिमतविषयकप्रवृत्तिमत्त्वम् । मुक्तगतेच्छायाः परेच्छाधीनत्वेऽपि इदं स्वातन्त्र्यमप्यस्तीति नेदं तत्पारतन्त्र्यनिषेधकम् । लोके तु पतीच्छाविरुद्धेच्छावत्त्वात् भृत्यस्य स्वातन्त्र्यभंग इति विशेषोऽवधेयः ।

यत्तु स्वतन्त्रपरतन्त्रयोर्भोगसाम्यासम्भवेन मुक्तस्यापि स्वतन्त्रत्वमिति—तदसत्, स्वातन्त्र्यपारतन्त्र्ययोर्भोगाप्रयोजकत्वस्य प्रागेव स्थापनात् । यथावस्थितात्मानुसन्धानानुगुण्येन स्वतन्त्रस्य स्वातन्त्र्यम्, परतन्त्रस्य च पारतन्त्र्यमनुकूलं भवतीति द्वयोरपि यथावस्थितात्मानुसन्धानानुबन्धिभोगस्याविशेषात् । पुत्रस्य पितृपारतन्त्र्यमेव स्वस्वातन्त्र्यादपि प्रीतिं जनयति ॥ विभूतिमत्त्वजगद्व्यापारादिभिरीश्वरानन्दो मुक्तानन्दातिशयितस्स्यादिति चेन्न, स्वाभाविकदास्यानुसन्धायिनः सद्भृत्यस्य स्वाम्यैश्वर्येणेव मुक्तस्यापि परमात्मविभूतिभिरेव निरतिशयानन्दोदयात् । एतदुक्तं भवति–यद्यत् प्रामाणिकम्, तत्तत् सर्वं मुक्तेश्वरयोर्यथावस्थिताकारेणाऽऽनुकूल्येन भातीति भोगमात्रसमानता, यथा राजराजान्तरङ्गयोः सर्वमपि राजैश्वर्यमानुकूल्येन साधारणमेवेति ।

तदेवं चेतनाचेतनयोरिव जीवेश्वरयोरपि यावदात्मभाविनि भेदे सिद्धे, तद्भेदस्य मिथ्यात्वम्, औपाधिकत्वम्, स्वाभाविकत्वेऽपि अभेदसहत्वं वा वदतां कलिब्रह्ममीमांसकानां वेदान्तेषु न कश्चिदवकाशो दृश्यत इति स्थिते, तार्किकरञ्जनार्थं ब्रूमः — ब्रह्म सत्येनात्मना सद्वितीयम्, पदार्थत्वात्, घटवदित्यादिभिर्मायावादिनो मुखपिधानम् । जीव ईश्वरादनौपाधिकभेदवान्, सार्वज्ञ्यरहितत्वात्, घटवदित्यादिभिर्भास्करतिरस्कारः । ईश्वराहम्भावोऽपि विच्छेदरहितनित्याहम्भावान्तरसद्वितीयः, अहम्भावत्वात्, सम्प्रतिपन्नजीवाहम्भाववदिति यादवप्रकाशपिशाचविप्रवासनम् ॥ ईश्वराहम्भावस्य [1]नित्यत्वाभावात् दृष्टान्तस्य साध्यविकलतेति चेन्न, तथा सतीश्वरस्य कदाचित् किञ्चित्कल्पत्वादिप्रसङ्गात् । न चायमिष्टप्रसङ्ग इति वाच्यम्, सर्वज्ञत्वादिश्रुतीनां कालावच्छेदाभावात् । न च सर्वज्ञ इत्यादिशब्दाः शक्तिविषयाः, अनुशासनस्य, 'शक्तौ हस्ति ' इत्यादिना नियतविषयत्वात् । 'पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च' इति ज्ञानशक्त्योः पृथक्स्वाभाविकत्ववचनाच्च । न च प्रलयादिषु निद्रानिर्देशात् कदाचिदज्ञता, [2]तस्य निर्व्यापारदशामात्रविषयत्वात् । 'व्यपगतनिद्राभयक्रोधतन्द्र' इत्यादिश्रुत्यनुसारात् । न चावतारेष्वज्ञानादि दृष्टमिति वाच्यम्, तस्याभिनयरूपत्वात् । उक्तं हि महाभारते,

'*कालस्य हि च मृत्योश्च जङ्गमस्थावरस्य च । ईशते भगवानेकः सत्यमेतत् ब्रवीमि ते ॥ ईशन्नपि महायोगी* सर्वस्य जगतः प्रभुः । कर्माण्यारभते कर्तुं कीनाश इव दुर्बलः ॥ तेन वञ्चयते लोकान् मायायोगेन केशवः । ये तमेव प्रपद्यन्ते न ते मुह्यन्ति मानवाः ॥" इति । न च 'सदेव' इत्यादिवशात् प्रलयदशायां गुणादेरपि विलयः, चिदचिदीश्वरशक्तित्रयस्यापि विलयप्रसङ्गेन पुनस्सृष्ट्याद्यभावप्रसङ्गात् । सद्विद्यानिरूपणेनैव सदेव इत्यादेर्निर्विशेषपरत्वप्रतिक्षेपात् । अतः स्वाज्ञानमेव कुमतीनामविद्योपाध्यवस्थाविशेषादिप्रयुक्तमीश्वराज्ञानकल्पन(क?)म् । तदेवमभेदश्रुत्यासहवैधर्म्यशतप्रतिष्ठितो यावदात्मभावी जीवेश्वरभेदः ।

श्लो. स्वदुःखं यदि जानाति, नारभेत परं पुमान् । यदि नैव विजानाति, नारभेत पुनः पुमान् ॥

तदेतत् सर्वं '**विभेदजनकेऽज्ञाने** इति श्लोकमुपक्षिप्य **भाष्ये** प्रपञ्चितम् ।

॥ इति शतदूषण्याम् जीवेश्वरैक्यभङ्गवादः सप्तत्रिंशः ॥ ३७ ॥

---

1 नित्यत्वाभावादिति । तमादाय सद्वितीयत्वोपपादनायोगादिति शेषः ।

2 तस्य = निद्रानिर्देशस्य ।

॥ अथ अखण्डवाक्यार्थखण्डनवादः अष्टत्रिंशः ॥ ३८ ॥

[ज्ञानानन्दगुणोपेतं ज्ञानानन्दमयं महः । पायादपायात् भवतो भवबन्धविघायकात् ॥] (१)
सत्यज्ञानादिभिर्वाक्यैरखण्डं बोध्यमिच्छताम् । अहं करोमि मूर्खाणामहङ्करणखण्डनम् ॥

यत्तु जल्पन्ति, विगीतं वाक्यमखण्डार्थपरम्, समानाधिकरणवाक्यत्वात्, सोऽयं देवदत्त इत्यादिवाक्यवदिति—अत्र किमिदमखण्डार्थपरत्वम् ? (1) निरवयवार्थपरत्वं वा (2) अच्छेद्यार्थपरत्वं वा (3) निर्विशेषणपरत्वं वा (4) विशेष्यमात्रपरत्वं वा (5) निर्भेदार्थपरत्वं वा (6) भावरूपविशेषणरहितपरत्वं वा (7) एकविशेष्यपरत्वं वा (8) अन्यद्वा किंचित् इति ।

न प्रथमद्वितीयौ ; सिद्धसाधनात् ; दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वाच्च । [1]न हि देवदत्तपिण्डस्य निरवयवत्वमच्छेद्यत्वं वा भवताऽभ्युपेतम् । नापि सोऽयं देवदत्त इति वाक्यादपि तथा प्रतीतिः । दृष्टान्तान्तरोपादानेऽपीह दुस्तरो व्यभिचारः ।

न तृतीयः । तत्र निर्विशेषणत्वमपि किं शब्दबोध्यत्वेनाभिमतम्, उत वस्तुगत्या ? आद्ये निर्विशेषणत्वलक्षणविशेषणविशिष्टार्थबोधनात् अविशिष्टार्थबोधकत्वाभिमानभङ्गः ॥ निर्विशेषणत्वं न विशेषणम्, अपि तु स्वरूपमेवेति चेत् ; न, स्वरूपस्य सम्प्रतिपन्नत्वेनासाध्यत्वात् । तदा ह्यर्थपरमित्येतावदेवोक्तं स्यात् । तथाच सिद्धसाधनता ॥ तत्परिहारार्थं तर्ह्यखण्डविशेषणमिति चेत्—किं पर्यायपदोपादाने सिद्धसाधनताऽपैति ॥ अखण्डपरमित्येतावत् प्रयुञ्जानो न चोद्येनेति चेत्—तदपि दत्तोत्तरम् ; यत्किंचिदर्थपरमिति विवक्षिते सिद्धसाधनात् ; विशेषाभावविशिष्टपरमिति पूर्वोक्तविरोधात् । द्वितीये[2] तु सगुणब्रह्मप्रतिपादकस्य वाक्यस्य [अस्य च?] न कश्चिद्विशेषः । तदपि हि वस्तुगत्या निर्विशेषणमेव वक्ति भवतः ॥ विशेषणप्रतिपादनाप्रतिपादनाभ्यां वैषम्यमिति चेत् ; न, प्रातीतिकप्रतिपादनस्य परमार्थतोऽप्रतिपादनस्य चोभयत्रापि समानत्वात् ; अस्मन्मते वस्तुतस्सविशेषणेऽपि, देवदत्तः श्यामो युवेत्यादिवाक्यानां प्रवृत्तिदर्शनात् दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वाच्च । त्वन्मतेन तु व्यधिकरणवाक्यानामपि परमार्थतो विशेषणशून्यार्थविषयत्वेन हेतुविशेषणवैयर्थ्यम् ।

न चतुर्थः ; विशेष्यस्वरूपस्यैव मात्रशब्देनोपादाने सिद्धसाधनत्वात् ; अतिरिक्तोपादाने विवक्षितासिद्धेः ॥ पदप्रतिपन्नविशेषणत्यागस्तेन विवक्षित इति चेत्—स (1) किं वाच्यत्वेन विवक्षितः, (2) उत तत्राविद्यमानतामात्रेण (3) उत विशेषणानां बोधनव्यापारागोचरत्वेन ? आद्ये बोध्यवैशिष्ट्य-

---

अखण्डवाक्यार्थेति । अखण्डत्वं वाक्यार्थत्वञ्च व्याहतम् ; पदसमुदायो हि वाक्यम् । तत्र मिथोऽन्वय एव वाक्यार्थत्वम् । तस्य कथमखण्डत्वमिति । अपायादिति । पुण्यपापोभयविधपापादित इत्यर्थः । श्लोकोऽयं निवृत्त्यनुपपत्तिवादस्य भवितुमर्हति । तत्रत्यस्य श्लोकस्य तत्रानन्वयात् ५१, ५७ एतद्वादिवादेष्विव अत्र भगवद्विषयमंगलश्लोकाभावेऽपि न दोषः । एकस्य पर्याप्तत्वात् ।

1 किं वस्तुतो यत् निरवयवमच्छेद्यं तत्परत्वं किं वा निरवयवत्वादिरूपेण वस्तुबोधकत्वम् ? आद्ये आह नहीति । अन्त्ये आह नापीति । 2 द्वितीये = वस्तुगत्येति पक्षे ।

प्रसङ्ग , सत्यपदम्यामत्ये तात्पर्यमिति व्याहतवर्णनप्रसङ्गश्च । साध्यवैकल्यञ्च, तदिदं शब्दयोस्तद्भेदनाभाव प्रतिपादकत्वाभावात् । द्वितीयेऽपि, पूर्ववत् सगुणब्रह्मवाक्यसमानतया तेषामप्यखण्डपरत्वप्रसङ्ग । साध्य वैकल्य च , देवदत्तस्य कालद्वयसम्बन्धाभावे क्षणिकत्वप्रसङ्गात् । तृतीयेऽपि, किं सर्वेषा तथाविधबोधन व्यापारत्वमभिमतम् , उत निरूपकाणाम् ? नाद्य , भवदभिमततर्कानभिज्ञानाम् , तदभिज्ञत्वेऽपि तदविश्वासिना च तद्विशेषणविशिष्टप्रतीते । न द्वितीय , असिद्धे । अनुपपत्त्यभावस्य वक्ष्यमाणत्वात् ।

नापि पञ्चम , व्यावृत्तिपरत्ववर्णनस्यापि निर्मूलत्वप्रसङ्गात् । अनृत-जड-परिच्छिन्नव्यावृत्तिपरतया हि पदत्रयव्यावृत्तिरभिमता ॥ सजातीयभेदराहित्य विवक्षितमिति चेत्-न, तस्यैतच्छब्दप्रतिपाद्यत्वाभावात विशेषणविशिष्टत्वेऽपि तत्सिद्धयविरोधाच्च । पूर्ववच्च साध्यवैकल्यं स्यात् । जडादिभेदस्य मिथ्यात्वाभ्युपगमे अन्यत्रोत्तरमुक्तम् ।

न च षष्ठ , भावरूपविशेषणदूषकाणा तर्काणाम् अभावरूपविशेषणैस्सह का पैतृ ष्वस्रीयता[1] ? तैरपि सम्बन्धाभावात् । तथाच—

श्लो— (1) भावो यथा तथाऽभावो निर्विशेषत्वबाधक । अबाधकत्वे, भावेऽपि बाधकत्वकथा मुधा ॥

(2) वाक्यार्थस्य सखण्डत्व भावेन यदि जायते । अभावेनापि जायेत सखण्डत्वमखण्डितम् ॥

(3) भावान्तरमभावो वा यद्वा भावान्तराधिक । न खण्ड्यते सखण्डत्व द्वयोरपि च पक्षयो ॥

देवदत्त श्यामो युवेत्यादिभिरनैकान्त्याच्च ॥ प्रत्यक्षबलात् तत्र वैशिष्ट्यम् , अत्र तु शब्दैक समधिगम्यत्वात् यथाशब्द व्यवस्थेति चेत्—तर्हि शब्दैकसमधिगम्यार्थविषयत्वे सति समानाधिकरण वाक्यत्वादिति हेतु स्यात् । तथा सति दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वप्रसङ्ग स्यात् । न हि, सोऽयं देवदत्त इत्येतद्वाक्यमतीन्द्रियार्थविषयम् । पूर्ववत् साध्यवैकल्य च ।

सप्तमस्त्वसत्पक्ष एवेति सिद्धसाधनमेव । अष्टममपि विकल्प (अष्टममपि कल्प ?) विकल्पयाम , तत् किं निर्विवादयत्किंचिद्बोधनमात्रादधिकम्, उतानधिकम् ? आद्ये विशिष्टपरत्वमकामेनापि स्वीकार्यम् । द्वितीये तु सिद्धसाधनत्वमेव ।

[2]विगीत वाक्यमिति किं तत्त्वमसिसत्यज्ञानादिमात्र विवक्षितम् , उत सोऽय देवदत्त इति वाक्य व्यतिरिक्त सर्वमपि समानाधिकरणवाक्यम् ? नाद्य , देवदत्त श्यामो युवा लोहिताक्ष इत्यादिभिरनै कान्त्यात् । न द्वितीय , तैरेव कालात्ययापदेशात् । न हि, सोऽय देवदत्त इत्यादिवाक्यस्येव देवदत्त श्याम इत्यादिवाक्यस्य विरोधाभासोऽप्यस्ति ।

अ हुश्च, ' स' स्यापि च पक्षत्वे बाध एव प्रसज्यते । अनैकान्तिकता तु स्यात् पक्षीकारे च कस्यचित् ॥ वाक्यत्वादिति हेतुश्च स्वरूपासिद्धतां भजेत् । आकाशादितयाभावे, तद्भावे क्वाविशिष्टधी ॥" [इति] ।

यच्च—अस्मिन्नेव साध्ये लक्षणवाक्यत्वात् प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र इति वाक्यवदिति प्रयोग ,—सोऽप्ये तैरेव दूषणैर्निरस्तप्राय । प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधश्च, लक्षणस्यासाधारणधर्मत्वात् । किञ्च प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र

1 पैतृष्वस्रीयता=मैत्री । 2 साध्यांश, खण्डित., पक्षांशं खण्डयति विगीतमित्यादिना ।

इत्यत्र प्रकृष्टप्रकाशत्वं किं चन्द्रशब्दप्रवृत्तिनिमित्ततया विवक्षितम्, उत तदुपलक्षणतया? आद्ये चन्द्रशब्दस्य स्ववाच्यतापरत्वात् प्रवृत्तिनिमित्तभेदेन वैशिष्ट्यं स्यात्। अन्यथा चन्द्रशब्दस्य तत्रापि[1] निष्प्रयोजनत्वप्रसङ्गात्। सामानाधिकरण्यस्यासिद्धिप्रसङ्गाच्च। न हि पर्यायेणापि सामानाधिकरण्यम्। 'भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानां शब्दानामेकस्मिन्नर्थे वृत्तिः सामानाधिकरण्यम्' इति हि तल्लक्षणम्। द्वितीयेऽप्युपलक्षणीयोपलक्षणाकारद्वयप्रतिपादनात् वैशिष्ट्यं सुस्थितमेव। प्रतिपन्नाकारोऽप्यधिक इति प्रागेवोक्तम्। प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र इतिवदित्यत्र प्रकाशमात्रविवक्षायां सर्वप्रकाशानामपि चन्द्रत्वप्रसङ्गः; तस्य तन्मात्रलक्षणत्वात्। प्रकाशविशेषविवक्षायां प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्र इत्यस्य विशिष्टार्थविषयत्वात् दृष्टान्तस्य साध्यविकलत्वं स्यात्। अन्यथा प्रकृष्टपदवैयर्थ्यं च। तथा गन्धवती पृथिवीत्यादिषु लक्षणवाक्येष्वनैकान्त्यम्।

अथ मन्यसे—सर्वलक्षणवाक्येषु लक्ष्यपदेन स्वरूपं निर्दिष्टम्। लक्षणांशेन तु स्वेतरसमस्तव्यावृत्तिर्विवक्षिता, तेनाऽऽकारेण स्वरूपमेव वा। 'अस्मिन् ज्योतिर्मण्डले कश्चन्द्रः'; 'एषु द्रव्येषु का पृथिवी', इत्यादि वदता तत्तत्स्वरूपविषयो हि प्रश्नः। तत्र यदि प्रतिवचनं प्रकारविषयं स्यात्, तदा अन्यप्रश्ने तदन्योक्तिरित्यसङ्गतिः स्यात्। तस्मात् स्वरूपमेव वाक्यार्थः, तत्र लक्षणस्वरूपविशेषणवैशिष्ट्यमविवक्षितम्। एवं विशेषणलक्षणत्यागात् विशेष्यापरित्यागाच्च जहदजहल्लक्षणया ब्रह्मैवात्र प्रतिपाद्यम्॥

श्लो—यद्वा [2]कल्पितसत्तादिसामान्यस्यैव वाचकाः। जहल्लक्षणयैवैते प्रागुक्तब्रह्मबोधकाः॥ इति—

तन्न, अविवक्षितमिति किमबोध्यत्वं विवक्षितम्, उतान्यार्थबोध्यत्वम्? नाद्यः, लक्षणवैशिष्ट्याप्रतिपत्तौ व्यावृत्तेरप्यसिद्धेः। न हि गन्धवत्त्वमन्तरेण पृथिव्यां व्यावृत्तिप्रतीतिरस्ति। न द्वितीयः; तदानीमपि तद्विशिष्टत्वस्यानपायात्। अतः सर्वत्र लक्षणवाक्येषु लक्षणान्वयस्तद्विरोधिव्यावृत्तिश्चाभिमते इति तदुभयवैशिष्ट्यं वाक्यान्तरेभ्योऽधिकमेव। अतः सर्वेष्वपि वाक्येषु वैशिष्ट्यं दुस्त्यजमेव।

प्रतिप्रयोगश्च—विगीतं वाक्यं विशिष्टपरं वाक्यत्वात् व्यधिकरणवाक्यवदिति। इदं चानुमानं सर्वलोकप्रतीत्यनुगुणत्वात् विशेषणक्लेशरहितत्वाच्चाधिकबलमेवेति अनेन पूर्वयोर्बाधः प्रतिरोधो वा। न च जरद्गवादिवाक्यैरनैकान्त्यम्; आकृत्यादिलक्षक एव वाक्यत्वेन विवक्षितत्वात्। यद्वा प्रमाणत्वे सतीति विशेषणमिह प्रथममेव प्रक्षेप्यम्, तथाऽप्यनेन पूर्वयोर्बाधः प्रतिरोधो वा दुर्वारः। न च व्यधिकरणवाक्यत्वमत्रोपाधिः, लोके वेदे च विशिष्टपरसमानाधिकरणवाक्यदृष्टे साध्यसमव्याप्त्यभावात्

किञ्चानयोरनुमानयोर्विपक्षे बाधकाभावात् अप्रयोजकत्वं च॥ नन्वस्ति विपक्षे बाधकम्, तथा हि—यदि विगीतं वाक्यं विशिष्टपरं स्यात्, तदा निर्गुणवाक्यविरोधप्रसङ्ग इति चेन्न; निर्गुणवाक्यानां दोषनिषेधपरत्वस्थापनात्॥ विशेषणविशेष्ययोर्विशेषणानां च मिथो भेदादेकार्थपरत्वभङ्ग इति चेन्न,

1 तत्रापीति अपिशब्दो मा भूत्। सत्वे, चन्द्रश्चन्द्र इत्यत्रेव प्रकृष्टप्रकाशपदसमभिव्याहारस्थलेऽपीत्यर्थः। 2 विशिष्टब्रह्मणि विशेषणमात्रत्यागे जहदजहल्लक्षणा। शब्दस्य धर्ममात्रशक्तिपक्षे तत्त्यागेन शुद्धब्रह्मलक्षणेति जहल्लक्षणैव। विशिष्टशक्तित्वेऽपि तस्य मिथ्यात्वेनात्यागात् लक्ष्यस्य च तदन्यत्वात् जहल्लक्षणैवेत्यर्थः। एवमर्थे सत्तादिसामान्यस्येति पदे बहुव्रीहिः। कल्पितेत्यनेन कर्मधारयः।

(1) किं प्रधानभूतैकार्थपरता भण्येत, (2) उत विशेषणविशेष्यतादात्म्यलक्षणैकार्थपरता, (3) उत निर्विशेषैकार्थपरता ? न प्रथमः, प्रसञ्जकप्रसञ्जनीययोर्व्याप्त्यभावात् । न द्वितीयतृतीयौ, इष्टप्रसङ्गत्वेन दुष्टत्वात् । विशेषणविशेष्यतादात्म्यनिर्विशेषपरत्वयोरसिद्धत्वेन विपर्यये पर्यवसानासिद्धेश्च । द्वितीयस्य विपर्यये पर्यवसानं तु क्षपणकग्रन्थिमतमुत्थापयत् भवतोऽपसिद्धान्ततामावहेत् ।

ननु विशेषणभेदेन विशिष्टताभेदाद्विशेष्यभेद इति प्रसङ्गार्थ इति चेत्, कोऽयं विशिष्टताभेदो नाम (1) किं विशेषणभेद एव, (2) उत तत्सम्बन्धभेद, (3) उत व्यावृत्तिभेदः, (4) यद्वा तदधीनबुद्धिभेदः, (5) अथवा विशेष्यभेद एव ?

नाद्यः, व्याप्त्यभावस्योक्तत्वात्। विशेषणभेदेन विशिष्टताभेदादित्यनयोरैकार्थ्यप्रसङ्गे हेतुफलभावासिद्धेश्च।

न द्वितीय ; अव्याप्तेरेव । एकस्य विशेष्यस्यानेकविशेषणसम्बन्धभेदादनेकत्वमिति स्ववचन विरोधाच्च ॥ प्रसञ्जनीयविपर्ययेण प्रसञ्जकविपर्यये तात्पर्यादविरोध इति चेत्—'एकश्चायम् अतोऽनेकविशेषणसम्बन्धोऽस्य नास्ति' इति स्यात ; तत्र च श्यामत्वाद्यनेकविशेषणविशिष्टतयोपलभ्यमाने देवदत्तादौ व्यभिचार एव । एकत्वमनेकविशेषणसम्बन्धाभावश्चेत्युभयमेकत्रोपसंह्रियमाणम्, एकस्यानेकसम्बन्धो नोपपद्यत इति वदतः स्ववचनविरोधमावहति

न तृतीय, तत्तद्विशेषणसम्बन्धभेदैर्यथास्वं विरोधिव्यावृत्तिभेदे विवक्षिते अनेकव्यावृत्तीनामेकत्र सम्भवात् । अविरोधिव्यावृत्तिभेदस्य तु असिद्धत्वात् । न हि नैल्यमुत्पलादपि व्यावर्तयेत् । तथा सति घट, पट इत्यादिवत् नीलमुत्पलमित्यादिसमानाधिकरणवाक्यानामनन्वयप्रसङ्गाच्च ॥ भेदकं विशेषणम्, भेद्यं विशेष्यमिति स्थिते सङ्कोचकप्रत्यक्षाद्यसम्भवे स्वेतरसमस्तविशेषणाश्रयाद्भेद सिध्येदिति चेत्— तर्हि तत एव विशेषणान्तरप्रयोग इव तदप्रयोगेऽपि स्वाश्रयाद्भेदः किं न सिध्येत् ? ॥ विरोधादिति चेत्— किमत्र मानम् ? उपलम्भ इति चेत्; किं प्रत्यक्षादिजन्योऽयमुपलम्भः, उतैतद्वाक्यस्थसत्यादिपदजन्य. ? न प्रथमः, शास्त्रैकसमधिगम्ये तदसम्भवात् । न द्वितीय, अविशेषादविरोधिविशेषणान्तराश्रयादपि व्यावृत्त्यभावेन तद्वाक्योदिताविरोधिसर्वविशेषणान्वयसिद्धे । यदि चैकमेव विशेषणं स्वेतरसमस्ताश्रयाद् व्यावर्तयेत्, तदा विशेषणान्तरप्रयोग सर्वत्र निरर्थक. । तस्यापि चैकस्य निरसनीयत्वेन तत्प्रयोगोऽपि प्रतिकूल ; 'प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरम्' इति न्यायात् ॥ परस्पर प्रवृत्तिनिमित्तप्रतिक्षेपोऽनेकपदप्रयोजनमिति चेन्न, अनृत-जड-परिच्छिन्नभिन्नया गूढमौगतकूटस्थैर्योल्लासात्वात् । पदद्वयप्रयोगेणापि चरितार्थत्वाच्च तेनैव निरशेषप्रतिक्षेपसिद्धे । यद्वा विशेष्यपदमात्रमेव प्रयोक्तव्यम्, प्रक्षालनादिति न्यायात् ॥ एक पदमबोधकमिति चेन्न ; उपलम्भविरोधात् ॥ स्मृतिमात्रं स्मृत्यविशिष्टबोधमात्रं वा तेन जन्येतेति चेत्, किमत ? तावतैव विशेष्यस्वरूपप्रकाशसिद्धे । तदतिरिक्तस्य च पदान्तरप्रयोगेऽपि भूवता प्रतिक्षेपात् ॥ विशेष्यपदमात्रप्रतिपन्नं स्वरूपं विशेषण विधिनिषेधसाधारणं प्रतीयेत ; ततश्च संशयः स्यादिति स्वय विशेषणाभावनिर्णयाय विशेषणपदप्रयोग

इति चेत्, हन्त! [1]अभावनिर्णयाय भावप्रतिपादनमिति महदिदमुपपादनमाहत्म्यमिति विपरीतनिर्णय एव ततः स्यात् ॥ विषं भुङ्क्ष्वेत्यादिवत् तात्पर्यपरीक्षया तदभावनिर्णय इति चेत्—एवं विशेष्यपदमात्र प्रयोगेऽपि तात्पर्यपरीक्षया सर्वविशेषणशून्यत्वमुन्नीयताम् ॥ तात्पर्यनिश्चायकं तत्र नास्तीति चेत्, अहो विशेषणपदप्रयोगे विशेषणाभावतात्पर्यं निश्चीयते, तदप्रयोगे तु नेति सम्यक् परीक्षकत्वम् ॥ देवदत्तोऽयमित्यादौ [2]विशेषणपदाप्रयोगेऽपि तद्विशिष्टत्वं प्रतीयत इति सन्देहानपाय इति चेत्—श्यामो युवेत्यादिविशेषणपदप्रयोगेऽपि तद्विशिष्टत्वं प्रतीयत इति सन्देहानपाय एव ॥ प्रतीतमपि युक्त्या निरस्यत इति चेत्; अप्रतीतं किं निरसितुं युक्त्या न शक्यते? नूनमुपकारकमेवापकारकं मन्यसे ॥ प्रतियोगिस्मृत्यभावे तत्प्रतिक्षेपो न शक्यत इति चेन्न; साधारणधर्ममात्रप्रतीत्यैव [3]धर्मिणां बुद्ध्यधिरोहात्। अन्यथा संशयस्याप्यनुत्थाने सिद्धमेकपदेनैव निर्विशेषम्, किमनेकैरजागलस्तनायमानैः सत्यादिपदैः।

नापि चतुर्थः। स हि बुद्धिस्वरूपभेदमात्रं वा, ग्राहकविशेषाधीनप्रत्यक्षादिभेदो वा, ग्राह्याकारभेदो वा? आद्ये धारावाहिकबुद्धौ वस्तुनः क्षणिकत्वप्रसङ्गः। अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोर्भिन्नविषयत्वेन क्षणिकत्वादिसम्मतसर्वप्रत्यभिज्ञाप्रामाण्यभङ्ग[4]प्रसङ्गश्च। (!) अतिरिक्तत्वयं विशेषः[5]। स्मृत्यनुभवयोर्भिन्नविषयत्वप्रसङ्गश्च। एवं वादिप्रतिवादिशिष्याचार्यबुद्धीनामेकविषयत्वाभावात् परस्परव्यवहारानभिज्ञतया कथाप्रवृत्त्यादिभङ्गप्रसङ्गश्च। एतेनात्मख्यातिवादः, तदनुविधायिविषयान्तःकरणवृत्त्यध्यासवादश्च निर्मूलः। अत एव न द्वितीयः। स्वराद्यनुमितपुत्रादेः पूर्वानुभूतान्यत्वप्रसङ्गश्च। तथाच श्रवणमननिदिध्यासनादीनां भिन्नविषयता स्यात्। तृतीयेऽपि ग्राह्याकारमात्रं विवक्षितम्, विरुद्धग्राह्याकारभेदो वा? पूर्वत्र उक्तनयेन विशेष्यभेदासिद्धिः; एकस्यैवानेकविशेषणविशिष्टतामहणात्। अन्यथा व्यावहारिकस्यापि विरुद्धाविरुद्धधर्मव्यवस्थापनस्यासिद्धिप्रसङ्गात्। उत्तरोऽपि प्रागुक्तनयेनासिद्ध एव। 'तत्त्वमसि' इत्यत्र तत्त्वमाकारयोरविरोधस्तु सामानाधिकरण्यवादे(32) द्रष्टव्यः।

नापि पञ्चमः, विशिष्टताभेदात् विशेष्यभेद इति हेतुसाध्यभावासिद्धिप्रसङ्गात् ॥ पर्यायद्वारा पर्वक्रमेण बुद्ध्यारोहणमात्रार्थमिदमिति चेत्; तर्हि विशेषणभेदाद्विशेष्यभेद इत्येतावदेवोक्तं भवति। तच्च व्याप्त्यभावादिना प्रथममेव दत्तोत्तरम् ॥

अस्तु तर्हि परस्परसमवायप्रसङ्गो विपक्षे दण्डः। तथा हि—सर्वे हि वाक्यमुद्देश्योपादेयविभागवत्। ततश्च क्रमावश्यंभावः। यौगपद्येन विशेषणानामन्वये सति उद्देश्योपादेयविभागासिद्धेः। 'यद्वृत्तयोगः प्राथम्यमित्याद्युद्देश्यलक्षणम्' इत्याहुः। ततश्च यदि विशेषणविशिष्टमुद्दिश्य विशेषणान्तरं

---

1 अभावेति। विशेषणाभावनिर्णयार्थेव विशेषणप्रतिपादनमित्यर्थः।

2 विशेषणपदाप्रयोगे सत्येव विशेषणाभावतात्पर्यमूह्यमिति भावः। 3 धर्मिणां = विशेषधर्माश्रयाणाम्।

4 क्षणिकत्वादिसंमतो यः सर्वप्रत्यभिज्ञाप्रामाण्यभंगः स स्यादित्यर्थः।

5 एवमेव पाठे अयमर्थः अभिज्ञापेक्षया प्रत्यभिज्ञायां विशेषः सिद्धान्तेऽपीष्टः। न स विशेषोऽयम्। किंतु विशेष्यस्यैव भेदोऽत्रापाऽतिरिक्त इति।

विधीयते, तद्वोद्देश्यानुप्रविष्टविशेषणांशस्यापि विशेष्यांशस्येव विशेषणान्तरेण विशेष्यत्वप्रसङ्गः । एवं विशेषणान्तरविशिष्टोद्देशोऽपीति ॥

तन्न, सर्वेषां वाक्यानामुद्देश्योपादेयनियमाभावात् । सर्वस्याप्राप्तत्वे विशिष्टमेव विधेयं निरणैषुः, 'यदाग्नेयोऽष्टाकपाल' इत्यादिषु ॥ गत्यभावविषयो विशिष्टविधिरिति चेत्, किमतः? उद्देश्योपादेयविभागः स्वरस इति चेत्— तथाऽपि कृत्स्नस्याप्राप्तत्वे स एव गत्यभाव इति विशिष्टविधिर्भवति । अन्यथा न क्वचिदपि विशिष्टविधिस्वीकार [स्यात् !] । अतो विशिष्टविधिस्थलेषु युगपदनेकविशेषणविशिष्टैकप्रतीति रनिवार्या । यत्र किंचिदुद्दिश्य किमपि विधीयते, न तत्रापि परस्परसमवायसिद्धिः, प्रथमं तावत् परस्परमुद्देशासम्भवात् । प्राप्तो ह्यंश उद्देश्य एव, अप्राप्तोऽंशो विधेय एवेति व्यवस्थापनात् ॥ प्राप्तस्यापि विशेषणस्य विशेष्यान्वयप्रतिपत्त्यर्थमितरांशानुवादेन तदंशविधिः स्वीकार्य इति चेन्न ; तद्विशिष्टतानुवादेनैव तदन्वयप्रतीतिसिद्धेः । अत्र उद्देश्योपादेयभावस्य प्राप्तत्वाप्राप्तत्वनिबन्धनत्वात् नाभिधानदशायां क्रमापेक्षा । स्मृतिविमर्शयोस्तदपेक्षायामपि प्रत्येकं स्मरणात् यथायोग्यं विमर्शाच्च न परस्परसमवायप्रसङ्गप्रकाशः । 'यद्वृत्तयोगः प्राथम्यमित्याद्युद्देश्यलक्षणम्' इति तु उच्चारणक्रमविषयम् ; नाभिधानविषयम्। अतः उद्देश्यांशगतविशेषणस्य तूपादेयविशेषणाधारत्वप्रसङ्ग इति च प्रत्युक्तम् । उद्देश्यपदवत् उपादेयपदस्यापि विशेष्यसमवेतविशेषणबोधनद्वारेणैवान्वयपरत्वविवक्षितत्वात् । प्रयोगाच्च । न हि 'दण्डी देवदत्तः कुण्डली' इत्यत्र दण्डस्यापि कुण्डलित्वमनुमतोऽभिमन्येत ।

नन्द्देश्यस्य व्याप्यत्वम्, उपादेयस्य व्यापकत्वं सर्वत्राभिमतम् ; यथा यो यो धूमवान् सोऽग्निमानित्यादिषु । अतो विशिष्टस्योद्देश्यत्वे तदंशस्याशेषस्याप्युपादेयांशेन व्याप्तिर्वक्तव्येति चेत्— अस्त्वेवम् ; तथाऽपि न समवायेन व्याप्तिर्वक्तव्या ; यथाप्रमाणं सम्बन्धनियमस्यैव व्याप्तिरूपत्वात् । न हि धूमोऽग्निव्याप्त इति धूमसमवेतोऽग्निः । अतोऽत्र विशेष्यस्याधारतया तत्सम्बन्धनियमः; विशेषणस्य तु न स्वरूपेणैव, विशेषणान्तरेणैकार्थसमवायतः सम्बन्धनियम इति यथाप्रमाणमास्थीयताम् ॥ एवं तर्हि उद्देश्यांशगतविशेषणस्य शाखा-स्मरणादिवत् उपलक्षणत्वमात्रं स्यादिति चेत् ; किं तेन? न हि तथात्वेऽपि निर्विशेषत्वं सिध्यति ॥ [उप!]लक्षणस्य बहिर्विषयत्वात् तत्सिद्धिरिति चेत्, न; तस्य बहिःष्ठत्वेऽप्युपादेयस्य तत्सिद्धया निर्विशेषत्वासिद्धेः । न चोपलक्षणं सर्वं बहिःष्ठमिति नियमः, गोत्व-पृथिवीत्वाद्युपलक्षणसास्नादिमत्त्व-गन्धवत्त्वादेर्बहिःष्ठत्वाभावात् । न च सास्नादिकमपि बहिःष्ठम्, संयोगादिमत्त्वात् । अन्यथा सम्बन्धाभावेन देवदत्तगेहाद्युपलक्षणत्वासम्भवात्, असम्बन्ध(द्ध?)मुपलक्षयत् न कस्यचिदेवोपलक्षणं स्यात् ; अपि त्वसम्बन्धाविशेषात् सर्वस्यापि स्याद्वा, न वा कस्यचित् । उपलक्षणस्य सम्बन्धाभावे वाक्यस्यानन्वयप्रसङ्गश्च । एतेन चन्द्रायुपलक्षणशाखादिकमपि निरूढम् । न हि साऽप्यसम्बन्धिनि(नी!) तमुपलक्षयति, तस्याः सर्वोपलक्षकत्वप्रसङ्गात्[1] निर्णयासिद्धेः । सर्वस्य तदुपलक्षणत्वे तदानीमेव स्यादित्यपि

1 निर्णयासिद्धेरिति नक्षत्रान्तराणामप्युपलक्षणत्वात् चन्द्रानिर्णय इति । उक्तमेव विवृणोति सर्वस्येति ।

प्रसङ्गेन तत्त्वासम्भवात् । [1]कस्तर्हि तत्सम्बन्धः ॥ यस्तन्निर्देशविवक्षितः ॥ स एव किमिति सौहृदेन पृच्छाम इति चेत्—शाखाग्रे चन्द्र इति वदन्तो द्विविधाः, प्रतीतिमात्रतन्त्रा निरूपकाश्च । तत्र पूर्वे व्याप्ति[2](भ्रान्ति?)सिद्धं संयोगादिकमुपजीव्य प्रयुञ्जते । इतरे तु तदाऽऽनैकदेशलक्षणविवक्षयेति । अतः पारम्पर्येण सम्बन्धः शाखायामपि सिद्धः । तादृशानैकादिसम्बन्ध स साक्षात्सम्बन्धभ्रमेऽपि भ्रमकारणतयाऽपेक्षितत्वात् नापैतीति भ्राम्यत्प्रयोगेऽपि सम्बन्धमात्रसत्यत्वसिद्धि ।

अस्तु तर्हि विशेष्यं न विशेषणान्तराधिकरणम्, उद्देश्यपदप्रतिपन्नत्वात् तत्पदोपात्तविशेषणवदिति चेन्न—प्रागुक्तोपलम्भविरोधादिदूषणानामनिवार्यत्वात् तथाविधवचनानां सर्वेषां प्रामाण्यप्रसङ्गात् । त्वदुक्तेनैव हेतुना त्वदुक्तदृष्टान्तवदेव विशेष्यं न पदान्तरबोध्यमित्यतिप्रसङ्गाच्च । एतेन युगपद्बोधने विशेष्यांशवत् प्रातिपदिकार्थैक्यपरसमानविभक्तिसामर्थ्यादेव विशेषणानां मिथो विशेषणान्तरैर्विशेष्येण च तादात्म्यप्रसङ्गोऽपि प्रत्युक्तः । न हि पदद्वयप्रतिपन्नविशेष्यैक्यमात्रात्तत्सिद्धिः ; भवत्पक्षे सगुणब्रह्मवाक्यपर्यालोचनेन व्याप्तिविरोधात् (निरोधात्?) । न च सगुणसमानाधिकरणवाक्यस्य प्रातिपदिकार्थैक्ये तात्पर्यमिति स्यात् । तद्वदेव निर्गुणवाक्येष्वपि विशेष्यमात्रैक्यपरत्वनिर्णयात् । तथाच,

श्लो. सगुणे निर्गुणे वापि सामानाधिकरण्यधी । विशेषणाना भेदेऽपि विशेष्यैक्ये नियम्यते ॥

अन्यथा व्युत्पत्तिप्रतिपत्त्योर्विरोधात् । अत एव, 'भिन्नप्रवृत्तिनिमित्ताना शब्दानामेकस्मिन्नर्थे वृत्तिः सामानाधिकरण्यम्' इति तल्लक्षणविदः ।

ननु भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तत्वं हि भिन्नार्थत्वम्; प्रवृत्तिनिमित्तस्य शब्दवाच्यत्वात् । अतो भिन्नार्थानां शब्दानामेकार्थपरत्वमिति व्याघात इति चेत्—किमिदं लक्षणवाक्यस्य दूषणाभिप्रायेणोक्तम् ? उतान्यपरत्वाभिमानेन? नाद्य, अनभ्युपगमात् ; न द्वितीयः ; अर्थान्तरानुपलम्भात् ॥ भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानां शब्दानां प्रवृत्तिनिमित्तपरित्यागेनैकार्थपरत्वमिति शेषपूरणेन व्याख्येयमिति चेत् ; कुत एतत् ? एकैकस्मिन्नर्थे प्रवृत्तिरिति शेषपूरणेन विपरीतं वा किं न स्यात् ॥ एकार्थत्वस्य तात्पर्यसिद्धत्वात् भिन्नार्थत्वस्य तद्विरुद्धत्वाच्चेति चेत् ; तर्हि व्यधिकरणवाक्येष्वपि नानाकारकादिवैशिष्ट्य न स्यात् ; तत्राप्येकार्थत्वस्य तात्पर्यसिद्धत्वात् । "अर्थैकत्वादेकं वाक्यं साकाङ्क्षञ्चेद्विभागे स्यात्" (पू.मी.सू.) इति हि वाक्यविदः। न च बौद्धगन्धिवैयाकरणादिवत् तत्रापि वैशिष्ट्यं मा भूदिति वाच्यम्, अपसिद्धान्तात्, वस्तुतस्तत्रापि वैशिष्ट्य न सिद्धान्ते इति चेत् ; तर्हि तद्वदेव समानाधिकरणवाक्यस्यापि विशिष्टपरत्वमभ्युपगम्य तैस्सह बाध उपपाद्यताम् । एवंच समानाधिकरणवाक्यत्वादिति हेतुविशेषणोपादानवैयर्थ्यं च प्रागेवोक्तम् ॥ अनेककारकविशिष्टैकार्थपरत्वं व्यधिकरणवाक्येषु व्युत्पत्तिसिद्धमिति चेत् ; तर्हि अनेकविशेषणविशिष्टैकविशेष्यपरत्वं समानाधिकरणवाक्येषु व्युत्पत्तिसिद्धमिति समस्समाधि । एवंच विषयव्यवस्थया विरोधे शमयितव्ये बाधाध्याहारलक्षणादिपरिग्रहो देवानांप्रियेभ्य एव रोचते । प्रवृत्तिनिमित्तशब्दवाच्य-

1 पृच्छति क इति । समाधत्ते य इति । पुनः पृच्छति सएवेति ।
2 व्याप्तीत्येव पाठे द्रव्ययोः संयोग इति व्याप्त्या कल्पितमित्यर्थः ।

विशेषणनिष्ठो हि भेदः तदाश्रयभूतविशेष्यगतश्चैकत्वमिति कोऽत्र विरोधमनुसन्दधीत? अतः सामानाधिकरण्यलक्षणानुपपत्तिर्न ते विपक्षे बाधिका, अपि तु [1]स्वपक्ष एवेति तूष्णीमास्स्व ।

पदद्वयप्रतिपन्नविशिष्टद्वयैक्ये विशेष्यैक्यवद्विशेषणैक्यमपि दुस्त्यजम्, तद्वदेव वा विशेष्यभेदोऽपि किं न स्यादिति चेत्; किमिदम्? अघटशायितोऽपि केशान्न मुञ्चसि! विशिष्टद्वयैक्यशब्देन विशेषणाद्यैक्यविवक्षायामात्माश्रयासिद्ध्यादिदोषः; विशेष्यैक्यविवक्षायां तस्य विशेषणैक्यं प्रति असाधकत्वस्योदीरितत्वात्; यथा जात्यादिरूपविशेषणैक्येऽपि विशेष्यभेदः प्रत्यक्षादिसिद्धत्वात् दुरपह्नवः, तथा विशेष्यैक्येऽपि विशेषणभेदस्तत एव दुरपह्नवः। अन्यथाऽनेकगुणविशिष्टैकवस्तुप्रतिपादकतयाऽभिमतानां सगुणवाक्यानामनुत्थानप्रसङ्गात्। यथा वा अनेकप्रतियोगिभेदेऽपि तत्तद्व्यावृत्तवस्त्वैक्यम्, तथा अनेकविशेषणभेदेऽपि तत्तदन्वितवस्त्वैक्यं न[2] व्याहतमेव। एवं च विशेषणैक्यप्रसङ्गे प्रतियोग्यैक्यप्रतिबन्देरपि दुस्तरत्वं स्यात्। किंच, यथा क्रमेण युगपद्वा प्रत्यक्षादिभिरनेकविशेषणविशिष्टैकवस्तुप्रतिपत्तौ विशेष्यभेदो वा विशेषणानां मिथस्तादात्म्य(म्यं?)समवायो वा न प्रसज्येते, तथा शब्देनापि; प्रत्यक्षाद्यनुसारिव्युत्पत्तिवशवर्तित्वात् तत्सामर्थ्यस्यापि प्रायशस्तत्समानत्वात्। एवमन्यदपि द्रष्टव्यम्।

॥ । प्रतिकूलतर्काश्च भवन्ति। तथा हि—यदि एकपदप्रतिपन्नादन्यूनानधिकमेव पदान्तरेणापि बोध्येत; तदा पर्यायत्वप्रसङ्गः; पदान्तरवैयर्थ्यं च ॥ निमित्तभेदादपर्यायत्वमिति चेत्, तर्हि वैशिष्ट्यप्रसङ्गः, तथाच स्वेष्टभङ्गः ॥ निमित्तभेदे सत्यपि तदन्वयाभावात् वैशिष्ट्याभाव इति चेत्—किमत्र घट पट इतिवत् प्रमाणविरोधादनन्वयः, उत तदविरोधेऽपि श्रद्धासंगृहीततर्कावस्कन्दबलात्? नाद्य, असिद्धेः; न द्वितीयः, प्रागेव निरस्तत्वात्। यदि च सन्तमपि निमित्तभेदमनादृत्य सर्वे पदे. स्वरूपमात्रमेव बोध्येत; तदैकेतरपदप्रयोगे नैरर्थक्यं स्यात् ॥ प्रतिपन्नेऽपि स्वरूपे तत्तत्प्रतियोगिव्यावृत्तिसिद्ध्यर्थं पदान्तरप्रयोग इति चेत्—किं तत्प्रवृत्तिनिमित्तान्वयसामर्थ्यात् तत्प्रतियोगिव्यावृत्तिसिद्धिः, उत तत्तत्पदजन्यस्वरूपमात्रबोधादेव? नाद्यः; वैशिष्ट्यस्य दुर्वारत्वात्; न द्वितीयः; अविशेषात् प्रथमपदेनैव स्वरूपप्रतिपत्तौ सर्वव्यावृत्तिसिद्धिप्रसङ्गात्। तेन तदसिद्धौ पदशतेनापि तदसिद्धिप्रसङ्गात्: यथा पर्यायाणां शतमपि पठ्यमानं न व्यावृत्तिभेदमापादयति, तथाऽत्रापि। अत एकेतरपदानां नैरर्थक्यमेव ॥ सामानाधिकरण्येन निर्विशेषपरत्वसिद्ध्यर्थमनेकपदप्रयोग इति चेन्न, तथाऽपि पदद्वयमात्रेणापि तत्सिद्धे बहुपदप्रयोगे(ग?) नैरर्थक्यप्रसङ्गात्। तथाच न विशेषणपदद्वयमपि प्रयोक्तव्यम्; एकविशेषणपदसहितविशेष्यपदमात्रेण सामानाधिकरण्यसिद्धेः। सामानाधिकरण्यस्य निर्विशेषपरत्वे सिद्धे तदर्थतया अनेकपदप्रयोगसाफल्यम्, तत्साफल्ये च सति सामानाधिकरण्यस्य निर्विशेषपरत्वसिद्धिरित्यन्योन्याश्रयता।

॥ । नन्वनु तत्तत्प्रवृत्तिनिमित्तविशिष्टं वस्तु शब्दबोध्यम्। प्रवृत्तिनिमित्तानि च स्वविरोधिव्यावृत्तिसहचरीणि, अत्र तु विशिष्टबोधनानुपपत्त्या विशेष्यमात्रं बोधयन्त्यपि पदानि नैरर्थक्यादिपरिहाराय

---

1 विपक्षेबाधिकेत्यस्य विरुद्धपक्षस्वीकारे बाधिकेत्यर्थः। सा स्वपक्षस्वीकारे तु बाधिका जातेत्यर्थः। 2 नैव व्याहतमित्यन्वयः।

स्वप्रवृत्तिनिमित्तसहिततत्तद्विरोधिव्यावृत्तिमपि लक्षयन्ति । तत तद्व्यावृत्तमेकं वाक्यार्थ इति किं नोपपद्यते ॥ श्रूयताम् । तत्तद्व्यावृत्तिः किमत्र धर्मिस्वरूपम्, उत ततोऽन्या ?

तत्र न तावत् स्वरूपम्, स्वरूपस्यैव तत्प्रकाशत्वात्, प्रकाशाप्रकाशयोरध्यासानुपपत्त्यादेरन्यत्र प्रतिपादनात् । किंच तत्तद्विरोधिव्यावृत्ति. किं परस्परभिन्ना, उतैका ? भिन्नत्वे तदात्मकत्वात् ब्रह्मणोऽपि भेदप्रसङ्गात्(ङ्गः?) । न च व्यावृत्तिभेदो मिथ्येति वाच्यम्, मिथ्याभूता(त?)भेदप्रतिपादनायानेकपदनैष्फल्यात्; अतत्त्वावेदकत्वप्रसङ्गाच्च । एकत्वे प्रथमपदेनैव सर्वव्यावृत्तिसिद्धौ पदान्तरप्रयोगनैष्फल्यमनतिक्रान्तम् ॥ एकनिष्ठानेकप्रतियोगिकान्योन्याभावनिरूपणं तर्हि कथमिति चेत्—इत्थम् । प्रतियोगिभेदादन्योन्याभावभेदाभ्युपगमे दोषाभावात् । अभेदेऽपि तत्तत्प्रतिसम्बन्धित्वलक्षणविशेषणविशिष्टैकान्योन्याभावपरत्वादनेक[पदप्रयोग?]प्रयोजनसिद्धि । एवं स्वरूपानतिरिक्तान्योन्याभावे समाधिरनुसन्धेय । न चात्रापि तत्तत्प्रतिसम्बन्धित्वलक्षणविशेषणवैशिष्ट्यमात्रमभ्युपगतमिति वाच्यम्; प्रागेव तत्तद्धर्मवैशिष्ट्यस्य यथाप्रतीत्यभ्युपगन्तुमुचितत्वात् ।

नाप्यन्या । सा हि तत्तत्प्रवृत्तिनिमित्ताकारा वा स्यात्, उत ततोऽन्या तद्विनाभूतेति । न प्रथम, दूरं गत्वा[ऽपि?] घट्टकुटीप्रभातप्रसङ्गात् । नापि द्वितीय, तत्तत्समानयोगक्षेमतया तदभावे तदसिद्धिप्रसङ्गात् । न हि घटत्वाभावेऽप्यघटव्यावृत्तिसिद्धि । तत्सिद्धौ तद्वैशिष्ट्यस्यापरित्याज्यत्वात् पुनरपि परपक्षकुक्षिप्रवेशेन भस्मीभाव. । अभावरूपविशेषणमात्रवैशिष्ट्यमनुमन्यामहे इति तु अपक्षपातिनस्ते न युक्तम् । न च व्यावृत्तीनां मिथ्यात्वेन समाधिः, जडाद्यैक्यप्रसङ्गस्याग्रतोक्तत्वात्, पूर्ववदतत्त्वावेदकत्वप्रसङ्गाच्च । भवत्पक्षे तत्तत्प्रवृत्तिनिमित्तानामपि मिथ्यात्वात् तद्वैशिष्ट्येऽप्येवं न भेत यम् । अतो भवता प्रथममेव तदभ्युपगम उचित ।

एतेन शौक्ल्यं कार्ष्ण्यव्यावृत्त पीतिमव्यावृत्तमित्यादिप्रतिबन्दिनिस्तारसिद्धिः । तत्र प्रतिपदप्रतिपाद्यभेदाभ्युपगमात् । यदि पुनस्तत्रापि कार्ष्ण्यव्यावृत्तिरेव पीतिमव्यावृत्ति स्यात्, तदा पीतिमकार्ष्ण्यव्यावृत्तिसद्भावेन पीतिमव्यावृत्तिप्रसङ्ग । एव [1]विपरिवर्तेन कार्ष्ण्यव्यावृत्तिप्रसङ्ग । अत कार्ष्ण्यव्यावृत्त्यभावे पीतिमव्यावृत्ते कार्ष्ण्ये दर्शनात् तयोर्मिथो भेद• सिद्धः, व्यावृत्त्यनुवृत्त्योरेकत्र विरोधात् । व्यावृत्त्यनुवृत्तिभ्यामेव हि व्यक्तिजातिभेदं सर्वेऽप्याहु । ताभ्यामेव हि घटादे सत्यत्व मिथ्यात्वामिथ्यात्वविवेको भवद्भिरपि स्वीकृत । अत• कार्ष्ण्यव्यावृत्तमित्यादौ प्रतिपदं प्रतिपाद्यभेदस्याभ्युपगन्तव्यत्वात्र निष्प्रयोजनत्वप्रसङ्गावकाश । यद्यपि भावान्तरं व्यावृत्तिरिति पक्ष•, तथाऽपि तस्य व्यावृत्तित्वं तत्तत्प्रतिसम्बन्धित्वसमुच्चितोपाधिभेदगर्भमिति तेनाकारेण प्रतिपाद्यभेदसिद्धि• । अन्यथा शौक्ल्यस्वरूपस्यैव पीतिमव्यावृत्तिरूपत्वे कार्ष्ण्ये पीतिमव्यावृत्तिशब्दो न प्रयुज्येत । न च तावता भावान्तराभाववादपरित्यागप्रसङ्ग ; अभावाभ्युपगमेऽपि अभावाभावेऽत्रवापि निर्वाहस्य तन्त्राचार्यैः समर्थितत्वात् । सम्भवति च शौक्ल्यादे सकलेतरव्यावृत्तिरूपत्वम्, तत्प्रकारोऽन्यावाह्यासम्भावात् । ब्रह्मस्वरूपे निर्विशेषे

1. विपरिवर्तेन=कार्ष्ण्ये पीतिमव्यावृत्तिसद्भावेन ।

प्रकाशमान एव सर्वेतराध्यासात् सर्वेतरव्यावृत्तिरूपत्वं दुरुपपादमेव ।

किञ्च निर्विशेषबोधने वाक्यस्य सामानाधिकरण्यासिद्धिप्रसङ्गश्च । समानाधिकरणानेकार्थबोधकतयैव ह्यन्ततः शब्दानां सामानाधिकरण्यम् । अत एव हि, 'भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानाम्' इत्यादिलक्षणमुक्तम् । न चैतदुदाहरणविशेषविषयमिति वक्तुं युक्तम्; एकप्रवृत्तिनिमित्तानां वा परित्यक्तमुख्यामुख्यसर्वप्रवृत्तिनिमित्तानां वा सामानाधिकरण्यादर्शनात् ॥ सत्यज्ञानादिवाक्ये दृश्यत इति चेत्—न; आशामोदकतुल्यत्वात् ॥ तर्हि पर्यायपाठेष्विति चेत्—किं पुनरुक्तोदाहरणेषु, यथा[1] घटं कुम्भमानयेत्यादिषु, किं वा निघण्टुवत् पर्यायव्युत्पादनार्थपाठेषु, यथा[1] क पिक इत्युक्ते कोकिलः पिक इत्यादिषु ? तत्राद्ये अनन्वयादेव सामानाधिकरण्यासिद्धिः । अनन्वयश्चाकाङ्क्षादिविरहात् । आकाङ्क्षादित्रयसमाहारे सत्येव ह्यन्वयः । अन्यथा नैराकाङ्क्ष्येण क्वचिदपि वाक्यभेदो न स्यात् । द्वितीये तु निमित्तभेदोऽस्त्येव, कोकिलशब्दस्य कोकिलत्वजात्यैव प्रवृत्तत्वात्; पिकशब्दस्य पिकशब्दवाच्यत्वलक्षण[धर्म?][2] विवक्षया प्रयोगात् । कथमिदमवगतमिति चेत्, इत्थम्—कः पिक इति पृच्छतो हि पिकशब्दवाच्यः क इत्यभिप्रायः । तदुत्तरार्थस्तु तदनुरूप एव भवितुमर्हति । ततश्च कोकिलः पिकशब्दवाच्य इत्येवोत्तरवाक्यार्थः । एतदनभ्युपगमे तत्रापि पौनरुक्त्यादिदोषो दुष्परिहर इति ।

एवं च न[3] समानाधिकरणवाक्यस्य मुख्येऽपि विशिष्टैक्ये संभवति, 'लक्षणा, तत्रापि सर्वपदलक्षणा, तत्र च निर्विशेषविशेष्यमात्रलक्षणा, तदुपरि व्यावृत्तिलक्षणा' इत्यादिपरिक्लेशो भवति ॥ इदं च तात्पर्यनिर्णयवशात् स्वीक्रियत इति वदन् [4]कथं न जिह्रेति ? स्वमतिपत्तिर्भवतीति कथमेनं न निर्भर्त्सयति ? अथवा लक्षणयापि ब्रह्मणः शब्दबोध्यत्वं वदता, 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादेः स्ववचनविरुद्धोऽप्यसङ्कोचोपपादनप्रयासो विस्मृतः ॥ मुख्यया बोध्यत्वं तत्र निषिध्यत इति चेत्— विपरीतं किं न स्यात् । उभयथाऽपि वाग्वृत्त्या बोध्यत्वस्याविशेषात्, बोध्यत्वे मिथ्यात्वप्रसङ्गभयं लक्षणया बोध्यत्वेऽपि समानमेव, विशेषाभावात् ॥ अत एव परमार्थतो वा लक्षणया वा बोधनं नेच्छाम इति चेत्; तर्ह्यखण्डवाक्यार्थासिद्धिरेव भवेत् । परमार्थतः तत्प्रतिपादनाभावेऽपि तत्सिद्धौ तत्रैव सखण्डवाक्यार्थसिद्धिरपि किं न स्यात् ?

यत्तु वाक्यतात्पर्याविरोधायैकपदलक्षणेव सर्वपदलक्षणापि न दोष इत्याहुः—तदपि तात्पर्यस्यान्यथा निर्णयादेव निरस्तम् । यत्पुनः-विषं भुङ्क्ष्वेत्यादिषु सर्वपदलक्षणा दृष्टेति, तदपि न; भुङ्क्ष्वेत्यस्य

1 इत्यादिषु यथेत्यन्वयः । इत्यादितुल्येष्वित्यर्थः । 2 लक्षणविवक्षयेत्यत्र धर्मेति पदमपि स्यात् । पिकशब्दवाच्यत्वरूपधर्मविवक्षया = तादृशलक्ष्यार्थविवक्षयेत्यर्थः । लक्षणाविवक्षयेति पाठो न साधुः । लक्षणा हि अपेक्षा भवति, न तु विवक्षिता । न हि लक्षणायाः अर्थत्वम् ।

3 नेत्यस्य क्लेशो भवतीत्यत्रान्वयः । मुख्येऽपीत्यस्य मुख्यार्थविवक्षण एवेत्यर्थः ।

4 कथमिति । क्लेशात्, निर्णायकाभावाच्चेति भावः । एतदपेक्षया स्वस्याखण्डार्थप्रतीतिरनुभवसिद्धेति हठोक्तिस्तस्य युक्तेत्याह स्वेति । यद्वा प्रतिवादिनं प्रति, तवाप्यखण्डार्थप्रतीतिरेव हि भवति ; कथमपलपसीति भर्त्सनमपि कुर्यादित्यर्थः ।

निषेधप्रतियोगिविशेषसमर्पकस्य तत्रापि मुख्यत्वात्। विषशब्देनैव अनर्थकरभक्ष्यरूढेन भुज्यमाने तस्मिन्ननर्थहेतुतया निषिद्धतामभिप्रयता भोजननिषेधोऽप्यभिप्रेत। यद्वा भुंक्ष्वेत्यत्र प्रकृत्या निषिद्धभोजन विवक्षितम्, विषशब्देन तन्निषेध एव विवक्षित। तथापि (तदाऽपि?) प्रत्ययांशस्य मुख्यत्व सिद्धम्॥ अस्तु तर्हीहापि प्रत्ययांशस्य मुख्यत्वम्, विशेष्यैक्यस्य तदर्थस्यापरित्यागादिति चेत्—न, विशेष्यमात्रस्यैव प्रतिपत्तुमशक्यत्वोपपादनेन विशेष्यैक्यस्यापि दुष्प्रतिपादत्वात्।

यत्तु विशेष्यस्यापि मुख्यार्थैकदेशत्वात् तत्र वृत्तिर्न लक्षणेति केचिदाहु—तदपि मन्दम्, विशिष्टविषयाया शक्तेर्विशेषणाभावे विशिष्टाभावेन निर्विषयत्वात्।

किंच, श्लो—विशेष्यविषया शक्तिर्यदि नैवोपपद्यते। अभिधेयत्वयोगेन तन्मिथ्यात्व प्रसज्यते॥ अतो विशेष्यबोधने विशेषणद्वाराया शक्तेस्तदभावे कुण्ठितत्वमेव, अन्यथा विशेषणपरित्यागेनापि बोधनमात्रेण सर्वत्र मुख्यत्वप्रसङ्गात्। अतोऽत्र निर्निमित्तलक्षणादिदोषो दुष्परिहर। यद्यपि विशेष्यमात्रे तदैक्ये च मुख्यत्व सभवति, विशेष्य हि वाक्ये प्रधानोंऽश, तथाऽपि तत्र स्वारस्यहानिरवर्जनीयैव।

किंच वाक्यार्थस्य निश्शेषभेदरहितत्वे तत्प्रतिपादकस्य वाक्यत्वाभावप्रसङ्ग। परस्पर संसृष्टपदार्थपरतया वा तत्संसर्गपरतया वा खलु अन्विताभिधानाभिहितान्वययो सम्भव। निर्विशेषे तु तदुभयमपि न सभवति। बौद्धमतगन्धिवैयाकरणाद्यभिमतबुद्धिविशेषादिवाक्यार्थत्व मीमांसाचार्यादिभिर्विस्तरेण प्रतिक्षिप्तमिति न तत्रास्माभिरिह प्रयस्यते।

नन्वस्तु तत्त्वमसि-सत्यज्ञानादिवाक्यानामखण्डपरत्व निष्प्रमाणकम्, तथापि भवता [1]वादजल्पयो सखण्डपरत्वे प्रमाण वाच्यमिति चेत्—उच्यते। विप्रतिपन्न वाक्य विशिष्टपरम्, बोधकत्वात्, सम्प्रतिपन्नवत्। न च पदमात्रैर्भ्रमहेतुभिर्वाऽनैकान्त्यम्, तेषामपि यत्किंचिद्विशिष्टबोधकत्वमात्रस्य सिद्धत्वेन तत्रापि साध्यसामान्यस्य विद्यमानत्वात्। स्मारकत्वे[2] हि पदानां विशिष्टमेव स्मार्यम्, एकस्यापि पदार्थस्य प्रकृत्याद्यंशभेदेन विशिष्टत्वात्। पदार्थानामपि निपुणनिरूपणे प्रायशो विशिष्टत्वादेव अख्यातिगर्भमयथार्थगोचर वा भ्रान्तिज्ञानमपि विशिष्टविषयमेव। संसर्गमात्राख्यातिरेव अख्यातिः, न पुन सर्वाख्याति। एतेनाखण्डवाक्यार्थ इति भवद्वाक्येनाप्यनैकान्त्य परिहृतम्। न च निर्विशेषगोचर प्रत्यक्षादिभिरनैकान्त्यम्, तेषामन्यत्र (११) प्रतिक्षिप्तत्वात्। पराभिमतनिर्विकल्पकस्य निश्शेषो मूलनात्।

एव वाक्यत्वादिति प्रागुक्तश्च हेतुरनुसन्धेय। यद्वा किमनुमानक्लेशेन? सत्यज्ञानादिवाक्यश्रवणसमनन्तर निपुणनिरूपितनीतिपरिशुद्धबुद्धीनामपि विशिष्टवाक्यार्थबोध एव जायते, यथा सगुणब्रह्मादिपरतया भवदभिमतवाक्यश्रवणे। न चैतदपह्नवमर्हन्ति, सर्वेष्वपि वाक्येषु विशिष्टवाक्यार्थबोधापह्नवप्रसङ्गात्। न च तत् साहसिकाना पश्यतोहराणां भवतामपीष्टम्। अतोऽन्यथासिद्धान नर्थनियमाधिगमाद् क्लेशावापि

---

1 उभाभ्यां वादिभ्यां जल्पकथायां नियमाणायामनुमानं हि प्रमाणमुपन्यसनीयम्। वितण्डायां तु स्थापनाहीनत्वात् प्रमाणोपक्षेप। 2 स्मारकत्वे हीति। व्युत्पत्तिगृहीतस्य हर्यस्य स्मरणम्। न च व्युत्पत्तिकाले व्यापारादिविधायकवाक्यात् निर्विशेषस्य व्युत्पत्तिरिति भाव।

स्वानन्तरभाविविशिष्टवाक्यार्थबोधं प्रति करणत्वं प्रत्यक्षत एव सिद्धम् । बाधशङ्का तु प्रागेव निरस्तेति । अतः सिद्धं सखण्डपरम्, 'तत्त्वमसि', 'सत्यम्' इत्यादिवाक्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् अखण्डवाक्यार्थखण्डनवादः अष्टत्रिंशः ॥ ३८ ॥

—o—o—

॥ अथ भावरूपाज्ञानभङ्गवादः एकोनचत्वारिंशः ॥ ३९ ॥

[1]श्रुतिकिरीटनिरूपणनिर्भरप्रसरयैव धिया परिशोधिताम् ।
सुविमलां पदवीमदवीयसीं भजत माधवभक्तिमयीमिमाम् ॥

भावरूपं यदज्ञानं ये जनाः परिचक्षते । तच्चित्ते तत् तथाभूतं निश्चिन्वन्ति विपश्चितः ॥

एवं ह्यज्ञानमुषिततत्त्वज्ञानैर्विज्ञातम्[2]—प्रत्यक्षानुमानागमैर्भावरूपमज्ञानं प्रतीयते ।

तत्र प्रत्यक्षं तावत्, (1) अहमज्ञो मामन्यं च न जानामीत्यादिरूपं सर्वसम्मतम् । तत् किं भावरूपमज्ञानं विषयीकरोति, उताभावरूपमिति विवेचनीयम् । न तावत् अभावरूपम् । अभावो हि प्रतियोगिनिरूपणाधीननिरूपणः । ततश्च ज्ञानाभावप्रतीतिर्ज्ञानग्रहणमन्तरेण नोपपद्यते । ज्ञानं विषयनिरूपणाधीननिरूपणमिति विषयेण सहैव गृह्यते । ततश्च यद्विषयस्य ज्ञानस्याभावो व्यवजिहीर्षितः, तद्विषयं ज्ञानं तदानीमेव संजातमिति कथं तदभावं प्रतीयेत ? यः प्रतियोगिभूतज्ञानावच्छेदकत्वेन विषयः यदा व्यवह्रियते, तदैव तद्विषयज्ञानाभावं वदन् स्ववचनविरोधमपि न जानाति । ननु ज्ञानव्यक्तिभेदाददोषः, निषिध्यमानं ज्ञानमन्यत्, तस्य निषेधप्रतियोगिनो निरूपणौपयिकं ज्ञानं चान्यदिति ॥ नैवम्, संसर्गाभावस्य तज्जातीयसमस्तप्रतियोगिनिरूप्यत्वात्, इह भूतले घटो नास्तीतिवत् । ततश्च सर्वज्ञानप्रतियोगिको निषेधः एकयापि ज्ञानव्यक्त्या विरुद्ध एव । न ह्येकस्मिन् घटे विद्यमानेऽपि, अघटं भूतलमिति व्यवहरन्ति ।

(2) एतावन्तं कालं न किञ्चिदहमज्ञासिषमिति च (च । इय ?) प्रतीतिरपि न काञ्चिदपि तदानीं ज्ञानव्यक्तिं क्षमते । ननु कालभेदेन ज्ञानाज्ञानयोरविरोधः । न हि ज्ञानाभावप्रतिपत्तिकाल एव ज्ञानाभावेन भवितव्यमिति नियमः ॥ नैवम्, प्रत्यक्षज्ञानस्य वर्तमानग्राहित्वनियमात् । तथा च सूत्रितं भगवता जैमिनिना —'सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात्' इति । यद्यपि योगिप्रत्यक्षमतीतानागतेऽपि गृह्णातीति त्वयाभ्युपगन्तव्यम्, तथाप्यस्मदादिप्रत्यक्षं वर्तमानग्राहीत्येव नियमः ॥ अस्तु तर्हि प्रत्यक्षेतरेण प्रमाणेनावर्तमान[3]ज्ञानेन ज्ञानाभाव(प्रत्यक्षेतरेण प्रमाणेन अ नेनावर्तमानज्ञानाभावः ? प्रतीतिः, अस्त्वेवम् एतावन्तं काल न

---

1 अन्येषामिवाज्ञानमुषिततत्त्वज्ञानता मा भूत्, अप्रामाणिकाविद्यानिरसनक्षतनोदनश्च मा भूदिति अपेक्षितं गुणविशेषं दर्शयति श्रुतीति । एतत्प्रभावात् परैस्तु कल्पितं तदाह भावरूपमिति । तत् अज्ञानं तथाभूतं=भावरूपम्—सुस्थिरमिति यावत् ।

2 विज्ञातम् विपरीतं ज्ञातम् । विविधं मानाभासप्रसञ्जनमुखेन ज्ञातमिति वा ।

3 अवर्तमानज्ञानेनेत्यस्य पाठे अवर्तमानविषयकज्ञानरूपेणेत्यर्थो ग्राह्यः ।

किञ्चिदहमज्ञासिषमित्यादिषु कालविशेषस्यैव ज्ञानाभावस्याप्यनीतस्यानुमेयत्वोपपत्तेरिति चेत्—तन्न ; अहमज्ञः मामन्यं च न जानामीत्यत्र वर्तमानतयैवाज्ञानप्रतीतेः। किमिदं जानासीति पृष्टश्च कश्चित्, न जानामीत्युत्तरं दिशति। अत एवात्र प्रमाणान्तरजन्यज्ञानेनापि विरोधः स्थित एव। एतेन ज्ञानाभावगोचरज्ञानेनापि विरोधः सिद्धः। न हि ज्ञानमुदयमानं तदानीमेव सर्वज्ञानाभावं प्रकाशयितुमलम् ; स्वस्यापि ज्ञानत्वाविशेषात् ; विद्यमानत्वाच्च। एवमाश्रयज्ञानेनापि विरोधः। न हि यत्किञ्चिदाश्रयप्रतीतिमन्तरेणाभावप्रतिपत्तिमनुमन्यामहे। उक्तं चाभियुक्तैः, "लब्धरूपे क्वचित् किंचित् तादृगेव निषिध्यते" इति॥ ननु सामान्यतः आश्रयप्रतियोग्यादिज्ञानमुपजीव्य विशेषः तत्तद्विषयं ज्ञानं निषिध्यत इति न कश्चिद्विरोध इति॥ तदपि मन्दम्, निषिध्यमानस्य विशेषज्ञानस्य विषयविशेषाधीनविशेषत्वेन तत्प्रकाशमन्तरेण प्रकाशायोगात्। तत्प्रकाशे वा विशेषज्ञानस्यापि सिद्धेस्तन्निषेधायोगेन व्याघातस्य स्थितत्वादिति।

न च भावरूपेऽप्यज्ञाने विरोधप्रसङ्गः ; भावरूपत्वादेव स्वरूपेण निरूपयितुं शक्यत्वात्। अस्ति च स्वरूपेणैव प्रतीतिः, मुग्धोऽस्मि, मूढोऽस्मीत्यादिका। तस्मादहमज्ञ इत्यत्रापि तदेव भावरूपमज्ञानं प्रतीयते। न च वाच्यं नित्यसर्वगतसाक्षिसन्निधाने कथं ज्ञाताज्ञातविभाग इति ; ज्ञाततया अज्ञाततया वा सर्वस्य [वस्तुनः !] साक्षिचैतन्यविषयत्वात्। इदमहं जानामीत्यत्र ज्ञानावच्छेदकतया, इदं न जानामीत्यत्र त्वज्ञानावच्छेदकतयेति विशेषः। न च तत्प्रकाशमात्रेणाज्ञाननिवृत्तिप्रसङ्गः ; साक्षिप्रकाशस्याज्ञानगोचर[1]भ्रान्तित्वेन तन्निवर्तकत्वायोगात्। यथा इदं रजतमिति भ्रान्तेरिदंप्रकाशो न निवर्तकः, तद्वदत्रापि अज्ञानावच्छेदकविषयप्रकाशः। [2]प्रमाणभूतज्ञानोदये ह्यज्ञाननिवृत्तिः। न च ब्रह्मस्वरूपप्रकाशस्य ब्रह्माज्ञानविरोधित्वम्, तस्य साक्षित्वावस्थायां तद्विषयत्वेन तदविरोधित्वात्। स्वरूपमात्रप्रकाशदशायामप्यज्ञानाभावादेव तन्निवर्तनस्यानपेक्षितत्वात्। न च—ब्रह्मविषयज्ञाने सति तदज्ञानाभावः, तद्विषयज्ञानाभावे तु तदवच्छिन्नाज्ञानप्रकाशा[3]नुपपत्तिरिति वाच्यम्, स्वप्रकाशतया स्वविषयज्ञानान्तरमन्तरेणापि तदवच्छेदकत्वोपपत्तेः। तदवच्छेदकप्रकाशस्य तद्विरोधित्वे प्रवत्पक्षेऽप्यज्ञानग्रहणानुपपत्तिप्रसङ्गात्। [4]एवं बाह्यविषयेऽपि प्रमाणोदयात्प्राक् अज्ञानावच्छेदकतया साक्षिणैव तत्तद्विषयप्रकाशो न विरुद्धः। अतः सिद्धं भावरूपमज्ञानं प्रत्यक्षसिद्धमिति॥

अनुमानं च—विप्रतिपन्नं मानज्ञानं स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविषयावरण-स्वनिवर्त्य-स्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावदिति। धारावाहिकद्वितीयादि

---

1 भ्रान्तीति। कल्पितानाज्ञानविषयकत्वादेव भ्रान्तित्वम्। भ्रान्तिपदप्रयोगस्तु अज्ञानविषयकं वा भवतु अन्यविषयकं वा भ्रान्तित्वमेवानिवर्तकत्वे प्रयोजकमिति ज्ञापनाय।

2 प्रमाणभूतेति। अन्तःकरणवृत्तिरूपप्रमेत्यर्थः। साक्षित्वावस्थायाम्–अज्ञानसाक्षिस्वरूपसंसारदशायाम्। स्वरूपमात्रप्रकाशेति। अज्ञानसाक्षित्वानात्मकस्वरूपप्रकाशेत्यर्थः। सा च मुक्तिदशैव।

3 अनुपपत्तिरिति। तथा चोभयत्रस्पाशा रज्जुरिति कथं दोषान्मोचनमिति प्रश्नः।

4 नचैव्याज्ञाततया विषयत्वमितीदं ब्रह्मविषये उपपादितम् ; अन्यविषये आह एवमिति। भाष्यार्थदर्पणे सर्वं विशदम्।

व्यवच्छेदार्थं विप्रतिपन्नशब्दः। स्वरूपभूतज्ञानव्यावृत्त्यर्थं भ्रान्तिभूतज्ञानव्यावृत्त्यर्थं च मानशब्दः। करण प्रतीतिव्युदासाय ज्ञानशब्दः।[1]स्वप्रागभाव-स्वोत्पादकादृष्ट-स्वोत्पत्तिप्रतिबन्धकादृष्ट-स्ववेद्यगतवृत्त्यभिव्यक्ति प्रागभावाः साध्यविशेषणैर्व्यवच्छेद्याः। वस्त्वन्तरशब्दो वैशद्यार्थः। एवं स्वशब्दोऽपि। प्रागभावव्यति रिक्तेत्येतावता प्रथमचतुर्थविशेषणफलसिद्धौ पृथग्विशेषणनिर्देशो व्यवच्छेद्यविशेषव्यञ्जनाय। धारावाहिक-द्वितीयादिष्वनैकान्त्यपरिहारायाप्रकाशितार्थशब्दः। आलोकमध्यारोपितदीपव्यवच्छेदायान्धकारोक्तिः। तत्रापि द्वितीयादिप्रभाव्यवच्छेदाय प्रथमोत्पन्नशब्दः। इन्द्रनीलादिप्रभाव्यवच्छेदाय प्रदीपशब्दः।

आगमश्च—'अनृतेन हि प्रत्यूढाः, तेषां सत्यानां सतामनृतमपिधानम्', 'नासदासीन्नो सदासीत् तदानीं तम आसीत् तमसा गूढमग्रे प्रकेतम्', 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते' इत्यादिरिति॥

तदेतदतीव स्थवीयः। तथा हि—यदुक्तं भावरूपमज्ञानं प्रत्यक्षेण प्रतीयत इति, तत्र किं ज्ञानविरोधित्वेनैव भाति, उत अविरोधित्वेन?

नाद्यः; पूर्वोक्तसमस्तप्रसङ्गाविशेषात्; विरोधितयाऽपि हि भासमानं प्रतियोगिप्रकाशमन्तरेण न प्रकाशेतैव। ततश्च तद्विषयप्रकाशे सति तद्विरुद्धस्याज्ञानस्य दूरापक्रमणात् कुतस्तद्ग्रहणम्? ननु गृह्य-माणमिदमज्ञानं सामान्यतः स्वप्रतियोगिनिरूपणं न विरुणद्धि, अपि तु विशेषत इति चेत्—अभाव-रूपाज्ञाने तर्हि कः प्रद्वेषः; सामान्यविशेषरूपेण परिहारस्य समत्वात्! यच्च निषिध्यमानविशेषज्ञानेऽपि प्रतियोगिविषयापेक्षया विरुद्धत्वमुक्तम्—तदपि भावरूपेऽपि तुल्यम्। अन्यथा तदविरुद्धत्वप्रसङ्गात्। तत्र सामान्यतः प्रतियोगिविशेषज्ञानमस्तीति चेत्, तदपि तुल्यम्। गौरवं[2] पुनरधिको दोषः। न हि *भावरूपाज्ञानस्य ज्ञानविरुद्धत्वं ज्ञानाभावनिरूपणमन्तरेण घटते। यत्तूक्तमज्ञानावच्छेदकतया प्रतियोगि-*विषयप्रकाशस्याज्ञानविरोधित्वाभावात् भ्रमणोऽन्यस्य वा अज्ञानावच्छेदकत्वेन प्रकाशो न निरुद्ध इति; [3]तत् अभावपक्षेऽपि किं तथा नाङ्गीक्रियते, अभावप्रतियोगिभूतज्ञानावच्छेदकतया तत्तद्विषयप्रकाशो न विरुद्ध इति॥ तद्विषयज्ञानस्य तद्विषयज्ञानाभावेन विरुद्धत्वादिति चेन्न; भावरूपज्ञानेनापि तद्विषयत्व हेतुकाविरोधाविशेषात्। अन्यथा तद्गोचरप्रमाणज्ञानोदयेऽपि तदज्ञानानिवृत्तिप्रसङ्गात्॥ प्रमाणत्वादेव तस्य तन्निवर्तकत्वमिति चेन्न; स्वरूपप्रकाशांशेन प्रमाणत्वस्य साक्षिप्रकाशेऽप्यविशिष्टत्वात्। अन्यथोत्तरस्यापि तदभावप्रसङ्गात्। वस्तुतः प्रामाण्यस्य च उभयत्रापि त्वयाऽनभ्युपगमात। प्रतियोगि विषयप्रकाशतामात्रेण तद्विरोधित्वे तु अज्ञानसाक्षिप्रकाशस्यापि प्रतियोगिप्रकाशत्वावश्यंभावेन विरोधा विशेषात्। इदंप्रकाशस्तु शुक्तिरजतसाधारणाकारगोचरत्वेन विरोधाभावान्न रजतभ्रमं निवर्तयति। न

---

1 साध्ये प्रथमदलमारभ्य क्रमेण दलनिवेशः, अन्तिमदलमारभ्य व्युत्क्रमेण दलनिवेश इत्यनुलोमप्रतिलोमव्यावृत्तिवर्णनं परोक्तप्रपञ्चनमात्रम्। तार्किकरीत्या सारभूतानि दलकृत्यानि अत्र निष्कृष्योक्तानि। वृत्त्यभिव्यक्तीति। ज्ञाततेत्यर्थः। 2 गौरवं=भावरूपाप्रसिद्धवस्तुकल्पनम्।

3 तदिति यच्छब्दप्रतिसंबन्धि। तद्विवरणम् अभावेत्यादि। तथेत्यस्य तद्वदित्यर्थः।

च अत्रापि तथेति त्वया वक्तु शक्यम्, निराकारे तदयोगात्। [1]साकारे तु बह्वे समाधानाविशेषात्। ततश्च वर यथोपलम्भमुभयस्वीकार । स्वप्रागभावव्यतिरिक्तेति वदता त्वयापि अभावरूपमज्ञान व्यवच्छेद्यतया स्वीकृतम् ।

नापि द्वितीय, अनुपलम्भात् ॥ मुग्धोऽस्मीत्यादिरूप उपलम्भ उक्त इति चेन्न, तस्यापि ज्ञानविरोधमन्तर्भाव्यैव प्रतीते । इतरथा ज्ञानविरोधित्वे प्रमाणाभावात् । अत प्रध्वस-प्रलय-विनाश-अवसानादिशब्दवत् नञर्थगर्भवाक्यार्थव्युत्पन्ना एव मोहादिशब्दा । नञनुपलम्भमात्रेण तु स्वरूपतो निरूप्यत्वभ्रमो बालकानाम् ।

यच्च सर्वै प्रमाणैर्ज्ञानाभावप्रतीतिर्न स्यादिति—तदप्यसत्, तथा सति ज्ञान भावाभावेन मान ज्ञानाना नित्यत्वप्रसङ्गात् । स्वप्रागभावेत्यादि च व्यर्थम् । अज्ञान च न कदाचिदपि स्यात् । अत सिद्ध भावरूपमज्ञान न प्रत्यक्षसिद्धमिति ।

या चेयमनुमानजीर्णकन्था—तत्र किमिदमप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वादित्यत्र प्रकाशकत्व नाम? (1) कि ज्ञानत्वम्? (2) कि वा ज्ञानकारणत्वम्? (3) अथवा करणानुग्राहकत्वम्? (4) यद्वा ज्ञानहेतुत्वमात्रम्? (5) कि वा प्राकट्यहेतुत्वम्? (6) यद्वा सामान्यत साक्षाद्वा परम्परया वा विषयव्यवहारानुगुण्यहेतुत्वमिति? नाद्य, दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वात् । न द्वितीय, पक्षे तदभावेन स्वरूपासिद्धिप्रसङ्गात् । दीपस्य च करण भूतेन्द्रियानुग्राहकत्वेन साक्षात्करणत्वासिद्धे । न तृतीय, पक्षे तदभावात् स्वरूपासिद्धेरेव । नापि चतुर्थ, इन्द्रियादिष्वनैकान्त्यात्, स्वरूपासिद्धेश्च । न पञ्चम, प्राकट्यमनभ्युपगच्छता स्वरूपासिद्ध्यादेरेव । अभ्युपगच्छतामपि दीपप्रभायास्तद्धेतुत्वाभावेन साधनविकलत्वात् । नापि षष्ठ, इन्द्रियादिभिरनैकान्त्यात् ।

किंच इदमनुमानमप्रकाशितार्थप्रकाशक न वा? आद्ये, स्वगोचरावरणाज्ञाननिवर्तकम्, अनिवर्तक वा? निवर्तकत्वे स्वगोचराज्ञानविषयाज्ञानान्तरावश्यभावात् तत्प्रकाशेऽपि तथेत्येवक्रमेणानवस्था । यदि पुनस्तदेव ज्ञान स्वात्मानमपि तिरस्करोतीति मतम्, तदा तेनैवानुमानेनाज्ञाननिवृत्तिप्रसङ्ग । यत्प्रकाशक यज्ज्ञानं तदेव तदज्ञानस्य निवर्तकमिति च व्याहतमेव । अनिवर्तकत्वे तु निष्प्रयोजनत्वमनुमानकुसृतिनिर्माणमहाप्रयासस्य । तेनानैकान्तिकत्वप्रसङ्गश्च । तस्यापि पक्षीकारे तस्मिन्नंशे बाध । द्वितीयेऽपि, प्रकाशितप्रकाशकत्व वा विवक्षितम्, अप्रकाशकत्वमेव वा? पूर्वत्र निष्प्रयोजनत्वम्, येनैवादौ प्रकाशित तेनैव कृतत्वात् । उत्तरत्राप्रमाणत्वमेवानु पविलक्षणमिति ।

यच्च—आगमैस्तत्सिद्धिरित्युक्तम्—तदपि न, त्वदनिर्वचनीयत्वाभिमताज्ञानप्रसङ्गाभावात् । सदसद्वैलक्षण्यादेर्व्याघातमस्तत्वाच्च । अनृतशब्दस्यात्र ज्ञानसङ्कोचहेतुभूतकर्मविषयत्वात् तद्धि ज्ञान विरोधित्वेन बहुश्रुतिस्मृतिसिद्धम् । ऋतशब्दश्चानुकूले कर्मणि प्रयुक्त, ऋत पिबन्तौ इत्यादिषु,

1 साकारे इति । कल्पिताकारविशिष्ट ग्रहेत्युक्तौ तत् शुक्त्यादियत् बाध्य मिथ्येति भावः ।

ततो नञसमन्वयत्वेन तद्विरोधित्वेन वाऽनृतशब्दः । अत्र सांसारिकं पुण्यमपि मुमुक्षोः प्रतिकूलतया पापमिति तदप्यनृतशब्देन संगृहीतम् । 'न सुकृतं न दुष्कृतं सर्वे पाप्मानोऽतो निवर्तन्ते' इति श्रुतेः । तमःशब्दोऽप्येवं मूलप्रकृतिविषय इति, 'तम एकीभवति', 'यस्य तमश्शरीरम्', 'आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातम्' इत्यादिभिस्सिद्धम् । सदसद्भावोक्तिश्च व्यष्टिचेतनाचेतनविलयपरा । न तत्र सदसदन्यत्वमुक्तम् । विलयोऽप्यवस्थान्तरमेव; न बाधः । एवं मायाशब्दोऽपि प्रकृतिविषय एव श्रुत्या समर्थित ; 'अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः', मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' इति । प्रकृतिशब्दस्य रूढ्या पदार्थविशेषे वृत्तेः उपादानार्थत्वादपि तस्य प्रथमं बुद्ध्यारोहः । अत्र हि मायाशब्देनाभिहितं किमित्यपेक्षायां प्रकृतिरित्युच्यते, न पुनः प्रकृतेर्मिथ्यात्वं प्रतिपाद्यते । न हि संभवति मिथ्याभूतस्योपादानत्वम् । मायाशब्दश्च विचित्रसृष्टिकरार्थवाची; असुरराक्षसास्त्रादिषु प्रयोगात् । 'देवमायेव निर्मिता' इत्यादिषु प्रयोगदर्शनाच्च । अत एवैन्द्रजालिकादिष्वपि मायाशब्दो मन्त्रौषधादिविचित्रसृष्टिकरार्थत्वादेव ; एकरूपप्रवृत्तिनिमित्ते संभवति विरुद्धार्थकल्पनायोगात् । तत्र मुख्यामुख्यविभागहेत्वभावाच्च । मायामूलभ्रान्तिविषयेषु क्वचिन्मायाशब्दो लक्षणया ; न पुनर्मिथ्यार्थत्वात् ।

श्लो—मायामृगोऽपि मारीचसृष्टिरेव हि तात्त्विकी । न चेत् रामशरेणास्य निधनं नोपपद्यते ॥

शुक्तिरजतादिषु मायाशब्दप्रयोगादर्शनाच्च ।

ननु भावान्तरमभाव इति भवतां सिद्धान्तः । ततश्च भावरूपमेवाज्ञानं भवद्भिरभ्युपगन्तव्यम् । तत्र तत् किमर्थं निषिध्यत इति ॥ अत्र ब्रूमः— यदर्थं भवता प्रसाध्यते, तदर्थमस्माभिः प्रतिषिध्यते । यदि भवता ज्ञानाभावात्मकमज्ञानं भावरूपमिति प्रसाध्यते, तदा न वयं प्रतिक्षिपामः । अस्ति हि नित्यस्य प्रमाणशब्दाभिलपनीयविषयाभिमुख्यावस्थाविशेषाद्विलक्षणः तत्प्रागभावादिशब्दाभिलप्योऽवस्थाविशेष. । न ह्येतावदेव भवता साध्यते, अपि तु ज्ञानप्रागभावातिरिक्तः कश्चित् सदसदनिर्वचनीयो जगत्कारणत्वब्रह्मतिरोधायकत्वादिविशिष्टः प्रसाध्यते । स च निष्प्रमाणकत्वादस्माभि. प्रतिक्षिप्यते ॥

॥ इति शतदूषण्यां भावरूपाज्ञानभङ्गवादः एकोनचत्वारिंशः ॥ ३९ ॥

—०—०—

॥ अथ जीवाज्ञानभङ्गवादः चत्वारिंशः ॥ ४० ॥

अखिलचिदचिदन्तर्यामितां प्राप्य तिष्ठन् स्वयमखिलगुणाढ्यः सूरिभिर्नित्यसेव्यः ।
निजचरणनिषेवावैभवेनापराधान् व्यपनयति नराणां व्यक्तमेनं(यस्तमेतं ?) भजामः ॥

---

(४०) अज्ञानविषयकेषु वादेषु ब्रह्मरूपाश्रयानुपपत्तिः तिरोधानानुपपत्तिश्च प्रागेव दर्शिते । भावरूपाज्ञानप्रमाणानुपपत्तिश्चेदानीं वृत्ता । अथ जीवरूपाश्रयानुपपत्तिमिह दर्शयति । ततः स्वरूपानुपपत्त्यादि वक्ष्यति । न ब्रह्मणि तत्त्वमसीति जीवैक्यप्रयुक्ताज्ञानादिप्रसक्तिः । अन्तर्याम्यैक्यस्यैव तत्रोक्तिरित्याह अखिलेति । सूरिभिरित्यनेनाज्ञानप्रसक्तिरहिता अपि जीवाः सन्तीति ज्ञापितम् । अपराधान् इत्यनेन केषुचिद् विद्यमानमपि अज्ञानं ज्ञानादन्यत् कर्मैव ; न तु भावरूपमन्यदिति ज्ञाप्यते ।

ये पुनः प्रसक्तं ब्रह्मणोऽविद्यादिरूपमसाध्वदोषं भिषज्यन्त इवाहुः—[1]न ब्रह्मणि साक्षादज्ञान-संसारादिगन्धः, अविद्यान्तःकरणप्रतिबिम्बितस्य तस्य जीवत्वात्; जीवाश्रयत्वाच्चाज्ञानसंसारादेः। यद्यपि मूलबिम्बस्वरूपेण प्रतिबिम्बेनापि भवितव्यम्, तथापि यथा मणिकृपाणदर्पणादिप्रयुक्ताश्यत्व-मलिनत्ववर्तुलत्वादयो धर्माः प्रतिबिम्बैकवर्तिनो वस्तुतस्तदभिन्नेऽपि मुखे न सम्बध्यन्ते, नापि परस्परं संकीर्यन्ते—तथाऽत्रापि ब्रह्मप्रतिबिम्बभूतजीवगता दोषा ब्रह्मणि न सम्बध्यन्ते, प्रतिजीवं नियताश्च भवन्ति॥ वस्तुतो ब्रह्माव्यतिरिक्तानां जीवानां कथमशुद्धिरिति चेन्न; मुखाव्यतिरिक्तानां प्रतिबिम्बानां कृपाणाद्युपाधिकश्यामत्वादिवत् औपाधिकाशुद्धिसंभवात्। अत एव जीवेश्वर-बद्धमुक्त-शिष्याचार्यादिव्यवस्थाश्च सिध्यन्ति। नन्वविद्यास्वरूपलाभे तत्र जीवाख्यप्रतिबिम्बप्रकाशः, तत्प्रकाशे तदाश्रयाविद्या-वलृप्तिरित्यन्योन्याश्रयणं प्रकटमिति चेन्न; उभयोर्बीजाङ्कुरन्यायेनानादितया परिहारात्। न च प्रासादनिगरणादिवत् अवस्तुरूपत्वेनानुपपन्नत्वैकदेशायामविद्यायामितरेतराश्रयत्वादयो वस्तुदोषाः क्षतिमावहन्ति। यद्वा स्वरूपत एवाविद्यानाम्, तत्कल्पितानां च जीवानामनादित्वमस्तु; एकजीववाद इवानेकजीववादेऽपि तदविरोधात्। मुखप्रतिबिम्बश्यामत्वादेरिव जीवाशुद्धेरपि मिथ्यात्वात् ज्ञाननिवर्त्यत्वमप्युपपद्यते। प्रतिबिम्बस्थानीयानामपि जीवानां परमार्थब्रह्माव्यतिरेकात्, 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य' इत्यपि परब्रह्मणो जीवतादात्म्यानुसन्धानमप्युपपद्यते। अत एव, 'क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि' इत्यादिकमपि निर्व्यूढम्। एवं परमार्थतो ब्रह्माव्यतिरेकेऽपि काल्पनिकभेदाश्रयणेन व्यवस्थेत्युक्तमिति॥

अत्र ब्रूमः—तत्र तावत् अन्तःकरणप्रतिबिम्बाद्यसंभवस्यान्यत्र प्रतिपादनात् तन्निबन्धनजीवभेदादि-वलृप्तिरपि निर्मूलैव। अथाऽपि वदाम। किं जीवानामकल्पितेन स्वाभाविकेन रूपेणाविद्याश्रयत्वम्, उत तदतिरिक्तेन तस्मिन् कल्पितेन, अथ कल्पिताकारविशिष्टस्वरूपेण? न प्रथमः, ब्रह्माज्ञानवाद-प्रसङ्गात्। न द्वितीयः; जडाज्ञानवादावतारात्; जडस्य नित्याज्ञत्वेन तन्निवृत्तेरशक्यत्वप्रसङ्गाच्च। जडस्य स्वाज्ञाननिवृत्तिवाञ्छानुपपत्तेः जडस्याज्ञानप्रसङ्गाभावाच्च अज्ञाननिवृत्तेः पुरुषार्थत्वमपि न स्यात्। न च तृतीयः; तत्र किं स्वकल्पिताकारविशिष्टे वा स्वयमविद्या तिष्ठेत्, अविद्यान्तरकल्पिताकारविशिष्टे वा? पूर्वत्र आत्माश्रयत्वमन्योन्याश्रयणं वा, स्वकल्पिताकारविशिष्टस्वरूपलाभे सति स्वात्मलाभवर्णनात्। उत्तरत्राप्युक्तचोद्यावतारे अविद्यान्तरापेक्षायामन्योन्याश्रय-चक्रक-अनवस्थान्यतमापत्तेः।

किंच सर्वजीवभेदकल्पिकाऽविद्या किमेका, उत प्रतिजीवं भिन्ना? पूर्वत्र एकमुक्तौ अविद्या-विनाशात् सर्वमुक्तिप्रसङ्गे कथं बद्धमुक्तव्यवस्था? अन्यस्यामुक्तत्वे स्वविद्याविनिवृत्त्यभावात् कस्यचिदपि मोक्षः? उत्तरत्रापि, 'जीवभेदे सिद्धे तन्मूलविद्याभेदक्लृप्तिः, तन्निश्रयाच्च जीवभेदक्लृप्तिः' इति परस्पराश्रयणम्। न च सत्यो जीवभेदस्त्वयेष्यते। न च तदा कल्पितदर्शनविद्यावल्पनमपेक्षणे॥ प्रत्यक्षादिसिद्धजीवभेदानुसारेण तत्कल्पकाविद्याभेदक्लृप्तौ को विरोध इति चेन्न; प्रत्यक्षादिसिद्धस्य

1 न...साक्षादिति। आश्रयानुपपत्तेरुक्तत्वादिति भावः। देयत्वात्माद जीवाश्रयत्वाश्वेति।

जीवभेदस्य अस्मन्मतेन सत्यतायां तन्मूलभूताविद्याकल्पनवैयर्थ्यात् । ब्रह्माज्ञानवादेन तु जीवभेदस्य मिथ्यात्वेनैव जीवैवयात् तद्भेदवत्त्वस्यार्थाविद्याभेदवत्त्वस्यनुपपत्ते. । उभयपक्षोल्लङ्घिन: परमार्थस्य वा अपरमार्थस्य वा भवदभिमतस्य जीवभेदस्याप्यसिद्धे ।

किंच याभिरविद्याभिर्जीवा: कल्प्यन्ते, किं तासां ब्रह्मैवाश्रय:, उत जीवा एव ? आद्ये ब्रह्माज्ञानमपरिहार्यम् । द्वितीये भिन्नजीवाश्रयाविद्याभेदसिद्धौ जीवभेद·, तत्सिद्धौ च तदाश्रयाविद्याभेदसिद्धिरिति मिथस्संश्रय: ॥ अथ जीवभेदकल्पनार्थं नाविद्यान्तरापेक्षा, बद्धमुक्तव्यवस्थासिद्ध्यर्थं कल्पिताभिरेवाविद्याभिर्जीवभेदस्यापि सिद्धे(द्धि)रिति चेन्न, प्रागुक्तपरस्पराश्रयानतिलङ्घनात् । बीजाङ्कुरन्यायेन तदुल्लङ्घनमिति चेत्–किं याभिरविद्याभिर्ये जीवा· कल्प्यन्ते, तासां तज्जीवाश्रयाणामेव बीजाङ्कुरन्यायमिच्छसि, उत पूर्वपूर्वजीवाश्रयाभिरविद्याभिरुत्तरोत्तरजीवक्लृप्तिम्( ) ? न प्रथम:, तत्र बीजाङ्कुरन्यायस्यासंभवात् । न हि यदङ्कुरोत्पादकं यत् बीजं तदेव तस्यारम्भकम् । नापि द्वितीय: ; जीवाना भङ्गुरत्वादिप्रसङ्गेन जीवनित्यत्वाजडत्वादिविरोधात् , अकृताभ्यागमकृतविप्रणाशादिप्रसङ्गाच्च ॥ सन्तानैक्यादविरोध इति चेन्न , क्षणभङ्गवादस्य दुर्निरस[न]त्वप्रसङ्गात् । जीवब्रह्मणोरत्यन्तवैदेशिकत्वप्रसङ्गाच्च । अथ ब्रह्मण एव पूर्वपूर्वजीवभावाश्रयाभिरविद्याभिरुत्तरोत्तरजीवभावप्रकल्पनमिति मन्यसे, तदपि दत्तोत्तरम् , अविद्याप्रवाहकल्पितजीवभावस्यापि तद्वत् प्रवाहानादित्वे ध्रुवरूपताभङ्गप्रसङ्गात् । न च तदिष्टम् , आमोक्षाज्जीवभावस्य ध्रुवत्वाभ्युपगमात् ।

यत्तु—अवस्तुरूपायामविद्यायां नेतरेतराश्रयत्वादय: वस्तुदोषा: क्षतिमावहन्तीति—तत् ब्रह्माज्ञानवादे दुर्घटत्वपक्षदूषणेनैव निरस्तम् । एवं च सति ब्रह्माज्ञानवादे, मुक्तानामज्ञानसद्भावे को विरोध ? शुद्धविद्यास्वरूपे तत्र तेजसीव तमस कथमशुद्धे संभव इति चेन्न ; अवस्तुभूताया· मसंभवस्यैव त्वया गुणत्वस्वीकारात् । अन्यथा कथं प्रागुक्तेषु बाधकेषु जीवत्सु जीवाश्रयाविद्याक्लृप्ति ? तेन जीवाश्रयाविद्यामपि दुर्घटय, सुघटय वा ब्रह्माश्रयाविद्यामेव । यत्तु मिथ सश्रयादिपरिहाराय स्वरूपत एव जीवाना जीवकल्पकाविद्याना तत्कल्पितजीवाना चानादित्वमस्त्वित्यन्वारुढम् , तत्र किमेकैकजीवकल्पिकाऽविद्या जीवान्तरदर्शने कारणम् न वा ? पूर्वत्र जीवान्तरदर्शनस्यापि भ्रमरूपत्वात् तयैवानन्तजीवक्लृप्तिरनिवार्या । तथाच जितमेकजीववादेन, लाघवात् ; दोषाणा चाविशिष्टत्वात् । उत्तरत्र[1] जीवानां परस्परवार्तानभिज्ञत्वप्रसङ्गेन वादिप्रतिवादिशिष्याचार्यादिव्यवस्थाभङ्ग: ॥

यत्पुनरुक्तं प्रतिबिम्बद्वयामतादेरिव जीवाशुद्धेरपि मिथ्यात्वात् ज्ञाननिवर्त्यत्वमुपपद्यत इति— तदप्यसत् , अशुद्धिनाशे तत्तदशुद्धिहेतुभूताविद्याख्योपाधिविगमे च प्रतिबिम्बस्थानीयो जीवस्तिष्ठति वा, न वा ? तिष्ठति चेत् , आविद्यकभेदस्थितेरनिर्मोक्ष । न चेत् , जीवस्य स्वरूपोच्छित्तिरेव मोक्ष: स्यादित्यवैदिकमतावतार ॥ मुखात्मना प्रतिबिम्बमिव ब्रह्मात्मना जीवस्तिष्ठतीति चेत् ; किं प्रतिबिम्ब स्यात्मा मुखम् ? तथा सति सत्यमिथ्यैक्यादिप्रसङ्गात् । अत एव दार्ष्टान्तिकमपि निरस्तम् ।

---

1 एतदर्थविस्तर एव परमार्थभूषणे 379–381. पुटगताः श्लोकाः ।

किंच यस्य ह्यपुरुषार्थरूपो दोषः स्वनिष्ठतया प्रतिभासते, तस्य तदुच्छेदापेक्षा स्यात्। तत्र (1) किं बिम्बस्थानीयेन स्वात्मनैव स्वगताशुद्धिं पश्यति ब्रह्म, (2) उत प्रतिबिम्बस्थानीयेन जीवात्मना, (3) उतान्येन केनचिदात्मना, (4) अथान्य एव कश्चित् पुरुषस्थानीयः पश्यतीति? न प्रथमः, ब्रह्माज्ञानवादप्रसङ्गात्। न द्वितीयः, स्वाशुद्धिनिवृत्तेः प्रतिबिम्बवत् स्वनाशाविनाभावेन तदुच्छेदापेक्षाविरहप्रसङ्गात्, मुख्यबिम्बप्रतिबिम्बभावविवक्षाया च द्वयोरपि कल्पयोर्मुखादिवत् दोषप्रतिभासाधारत्वायोगाच्च। तद्वदेवाचेतनत्वात्। न तृतीयचतुर्थौ, असंभवादनभ्युपगमाच्च।

किंच जीवकल्पनारूपो भ्रमः किमविद्यायाः, उत जीवस्यैव, अथ ब्रह्मणः? नाद्यः, अचेतनत्वात् तस्याः। न द्वितीयः, भ्रमविषयतयैव स्वसिद्धौ भ्रमोदयात्प्राक् स्वरूपासंभवेन निराश्रयभ्रमोदयासंभवात्। स्वभ्रमाश्रयतया पूर्वमेवात्मसद्भावे तु आत्माश्रयः। कल्प्यकल्पनायाः स्वकल्पकत्वं च शुक्तिरजतादिषु न क्वचिद्दृष्टमिति विरुद्धोपलम्भबाधः। न तृतीयः, ब्रह्माज्ञानवादप्रसङ्गादेव।

यत्पुनरुक्तम्— जीवात्मनामपि वस्तुतो ब्रह्माव्यतिरेकात्, 'जीवेनात्मना' इति ब्रह्मणो जीवतादात्म्यानुसन्धानं युक्तमिति, तदप्यसारम्, जीवानुसन्धानस्य कल्पितत्वे ब्रह्माज्ञानवादावतारात्। अकल्पितत्वे सयूथ्यदूरापक्रमण[1]प्रसङ्गात्। अनुभयात्मत्वे तु अनुसन्धानासिद्धेरेव ब्रह्मणो बहुभवनसङ्कल्परूपेक्षण – तत्पूर्वकविचित्रसृष्टि – जीवात्मत्वानुसन्धानतत्पूर्वनामरूपव्याकरणादिवत् अनादिसमस्तव्यापारनिरोधेन [2]समन्वयाविरोधलक्षणोक्तसमस्तार्थविलयप्रसङ्गात्।

अत एव भास्करोऽप्यस्तमितः, ब्रह्मणो जीवतादात्म्यानुसन्धाने स्वात्मनो दुःखाद्यनुसन्धानस्य दुर्वारत्वात्; तदभावे बहुभवनसङ्कल्पानुपपत्तेरिति॥ यादवप्रकाशमते तु प्रतिसर्गदशायां सन्मात्रपरिशेषस्य ब्रह्मणः चिदचिदीश्वरसृष्ट्यनुरूपसङ्कल्पप्रसङ्गो न संभवतीति विशेषः॥ प्राचीनकल्पान्ते भविष्यत्सृष्टिसङ्कल्प इति चेन्न, तथात्वे प्रमाणाभावात्। प्रतिसर्गमनन्तरसङ्कल्पश्रुतेर्बाधकाभावाच्च।

अतो यावत् ब्रह्मणः परस्परं च जीवानामत्यन्तभेदः पारमार्थिको नाङ्गीक्रियते, न तावत् जीवेश्वरबद्धमुक्तादिव्यवस्थासिद्धिरिति॥

श्लो. जीवाज्ञानविभागादीश्वरचिदचिद्विभागक्लृप्तिरभूत् इति कल्पयतां जीवः कारणम्, ईशस्तु तत्कार्यम्॥
तेनाद्वैतवादिनां पारम्पर्यवैपरीत्यकलुषितं पाषण्डपदपर्यवसानभूमिरिति परित्यजन्ति[3] सन्तः॥

॥ इति शतदूषण्यां जीवाज्ञानभङ्गवादः चत्वारिंशः॥ ४०॥

---

1 दूरापक्रमणेनेति। द्वैतापत्त्येति भावः।

2 समन्वयाविरोधलक्षणेति। प्रथमद्वितीयाध्यायेत्यर्थः।

3 परित्यजन्तीति। तानिति शेषः॥ ४०॥

—o—o—

॥ अथ अविद्यास्वरूपानुपपत्तिवादः एकचत्वारिंशः ॥ ४१ ॥

अविद्याख्यावद्य फलमपि तदीयं भगवतो
विदूरे यस्येति श्रुतिशिरसि जोघुष्यत इदम् ।
यदज्ञानात् बन्धो भवति न तु यद्वैभवविदां
स मे देवः श्रीमान् शमयतु सदा चेतसि तमः ॥

य पुनरय स्वप्रकाशचिन्मात्रैकरसस्य ब्रह्मणो विश्वभ्रमहेतुरविद्याख्यो दोष, स किं परमार्थ, उतापरमार्थ ?

आद्येऽपि ब्रह्मणो भिन्न, अभिन्नो वा ? भिन्नत्वे परमार्थद्वित्वप्रसङ्ग । अभिन्नत्वे च ब्रह्मण एव विश्वभ्रमहेतुदोषत्वमुक्त स्यात । तथाच ब्रह्मणो नित्यत्वेन नित्यभ्रमप्रसङ्ग ॥ सहकारिसद्भावात् कदाचिद्भ्रम तद्वैकल्यात्तु पश्चान्निवृत्तिरिति चेत्—तर्हि प्राप्ताप्राप्तविवेकेन सहकारिदोष इत्युक्त भवति । तत्रापि हि परमार्थापरमार्थ(र्थादि?)विकल्पानुपपत्तिर्दुर्वारा । कश्चासौ सहकारित्वेन विवक्षित ? तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यतत्त्वज्ञानप्रागभाव इति चेन्न, भावरूपाज्ञानप्रतिपादनप्रयासवैयर्थ्यप्रसङ्गात् । तस्य च प्रागभावस्य न ब्रह्मस्वरूपता युक्ता, तत्त्वज्ञानात् ब्रह्मनिवृत्तिप्रसङ्गात् । ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य तु मिथ्यात्वेन तद्दर्शनहेतुदोषत्व ब्रह्मण एव स्यात् । ब्रह्मणश्च नित्यत्वेन तस्य नित्यप्रकाशप्रसङ्गेन तत्त्वज्ञानानुत्पादप्रसङ्ग ।

अपरमार्थभावरूपदोषपक्षेऽप्ययमेव दोष ॥ अनादित्वान्न दोषान्तरापेक्षेति चेत्—अनादित्वेऽपि [1]तयो कारणापेक्षा परिहर्तुं शक्यते, न पुनरपरमार्थस्य प्रतिभासे दोषाख्यनिबन्धननैरपेक्ष्यम् । अन्यथा दोषमन्तरेण प्रकाशमानस्य ब्रह्मवत् सत्यत्वप्रसङ्गात। दोषस्य दोषान्तरापेक्षायामनवस्थाप्रसङ्गात्॥ स्वपरनिर्वाहकोऽय दोष इति चेन्न, प्रपञ्चस्यैव(व) दोषमन्तरेणाध्यासप्रसङ्गात्॥ मिथ्यार्थस्य दोषमन्तरेण प्रतिभासोऽनुपपन्न इति चेन्न, अविद्याया इव स्वस्यैव स्वप्रतिभासहेतुदोषत्वकल्पनामात्रेण तत्प्रतिभासोपपत्ते ॥ स्वस्यैव स्वहेतुत्वमनुपपन्नम, अध्यासोत्पत्त्योरविशेषादिति चेन्न, अनाद्यविद्याध्यासे तयोर्विशेषस्य[2] भवतैव स्वीकृतत्वात् । न ह्यभावन्ध्यस्ता, सत्यत्वतुच्छत्वयोरन्यतरप्रसङ्गात् । न चाध्यस्ताऽप्युत्पन्ना, अनादित्वसिद्धान्तभङ्गप्रसङ्गात् । न च साऽप्यादिमती, प्रपञ्चाविशेषप्रसङ्गात् । तथा च किं तया, तद्वदेवानियमनोऽपि प्रपञ्चस्य स्वतोऽध्यासोपपत्ते । अध्यासोत्पत्त्योरविशेषाभ्युपगमेऽपि अविद्याया स्वाध्यासमूलदोषतयाऽभ्युपगताया स्वहेतुत्वव्याघातो दुस्त्यज ।

किंच यदि निर्दोषस्यापि ब्रह्मणोऽविद्या प्रकाशेत, नित्य त प्रकाशप्रसङ्ग, अविशेषात् ॥ निवृत्तत्वात् पश्चान्न प्रकाशिष्यत इति चेन्न भवत्पक्षे प्रकाशनिवृत्तेरेव प्रकाशमाननिवृत्तिरूपत्वात् तयोर्हेतु

---

(४१) तदीयम्=अविद्याजन्यम् । अवद्य तत्फलमपीतीदमुभय यस्य भगवत, अपहतपाप्मा विजर —निरञ्जनमित्यादौ वेदान्ते नितरां घुष्यते, यस्य भगवत अज्ञानात् बन्ध यस्य भगवतो वैभववेदने तु स न, स तम शमयतु ।

1 तयो =दोषस्य ब्रह्मणश्च । 2 विशेषस्य=उत्पत्त्यध्यासयोर्वैलक्षण्यस्य ।

साध्यभावनिर्देशानुपपत्तेः ॥ तत्त्वज्ञानोदयात् पश्चादप्रकाश, पूर्वं तु तदभावात् तस्याः प्रकाश इति चेत्-तथा सति तत्त्वज्ञानप्रागभाव एव ब्रह्मणोऽविद्यादर्शननिबन्धनमिति प्रपञ्चदर्शनस्यापि स एव प्रयोजकः किं न स्यात्? तथाच किमनर्गडुना अविद्यया ॥ अभावस्य विचित्राध्यासहेतुत्वं न दृष्टमिति चेत्, भावस्य वा घटादेः क्व दृष्टम् ॥ तिमिरादिदोषाणां दृश्यत इति चेत्, विशेषाग्रहादेरभावरूपस्यापि तद्दृश्यत इति तुल्यम्। अभ्युपगतं च सर्वैरपि भ्रमेषु भेदाग्रहो निबन्धनमिति ॥ अभावस्य पूर्वापरकालाविशिष्टत्वात् तत्तत्कालविशेषप्रतिनियतकार्यविशेषाध्यासाय तादृशमहिमशालिनी अविद्या कल्पनीयेति चेत्-कल्पिताऽपि सा कथमनादिरातत्त्वज्ञानमनुवर्तमानानि तत्तत्कालनियतानि च कार्याण्यध्यस्येत् (ध्यासयेत्?) ॥ स्वभावादिति चेत्, स किमभावे नाङ्गीक्रियते? कल्पनालाघवं तु तत्र विशेषः ॥ विवर्तपारम्पर्यादविद्यायास्तदुपपत्तिः; न स्वभावस्य निर्विकारस्येति चेत्—सा किं विवर्तपरम्परा अविद्यायास्स्वरूपम्, उत तत्कार्याण्येव, यद्वा वस्त्वन्तराणि? नाऽऽद्य, उक्तदोषानतिक्रमात्; स्वरूपत्वाविशेषात् सर्वदा सर्वाध्यासप्रसङ्गात्। न द्वितीयः, निर्वाह्यस्यैव निर्वाहकत्वानुपपत्तेः। न च तृतीय, अनभ्युपगमात्। अभ्युपगमेऽपि तत्सत्यमिथ्यात्वादिविकल्पग्रासदौस्स्थ्यापातात्; सत्यत्वे सद्वितीयत्वादिप्रसङ्गात्। मिथ्यात्वेऽपि तत्परम्परायाः प्रतिनियतकालविचित्राध्यासे तथाविधपरम्परान्तरवत्कल्पसिप्रसङ्गात् ॥ पूर्वपूर्वविवर्तानामेव उत्तरोत्तरहेतुत्वान्नासौ दोष, यथा ब्रह्मपरिणामानां प्रकृतिपरिणामानां वा तत्तदुत्तरोत्तरपरिणामहेतुभावे इति चेन्न; तथाऽप्यविद्याकल्पनस्य निर्मूलत्वप्रसङ्गात्, ब्रह्मण्येवान्यनिरपेक्षानाद्यध्यासप्रवाहवैचित्र्येण सर्वाध्याससिद्धेः ॥ तर्हि परिणामपरम्परासामर्थ्यमाश्रित्य परिणामिद्रव्याण्ह्नवप्रसङ्ग इति चेन्न, प्रत्यक्षादिविरोधप्रसङ्गात्। न चात्रापि तथा; तद्विषयप्रमाणानां प्रत्येकं प्रतिक्षेपात्। न तथा(त्वया?) निरधिष्ठानभ्रमापत्तिरिति मन्तव्यं भवता ब्रह्मण एव सर्वविवर्ताध्यासाधिष्ठानत्वाभ्युपगमात्। न हि अपरमार्थभूताया अविद्याया अधिष्ठानतया स्वीकारः शक्यः। तथा सति ब्रह्मण एवासिद्धिप्रसङ्गे माध्यमिकमतमध्यमध्यास्स्व ॥ ब्रह्मसत्यत्वश्रुत्यादिबलात् तदभ्युपगम, न तु विवर्ताधिष्ठानत्वादिति चेन्न; विकारतदुपादानप्रकृत्यादिसत्यत्वश्रुतिबलादेव प्रकृतितत्परिणामपरम्पराभ्युपगमप्रसङ्गेनाविवादप्रसङ्गात्। तत्सत्यत्वप्रतिपादकश्रुतिबाधे ब्रह्मसत्यत्वप्रतिपादिकाया अपि तस्या बाधितुं शक्यत्वात्।

किंच किमविद्या प्रकाशते? न वा? न चेत्, तुच्छत्वम्; निरुपाख्यस्यैव तुच्छत्वात्। प्रकाशते चेत्, स प्रकाशः किमविद्यास्वरूपम्, उत ब्रह्मस्वरूपम्? अथ तस्यास्तस्य वा धर्मः, उतान्य. कश्चित्? न तत्राऽऽद्यः, स्वप्रकाशत्वेन ब्रह्मवत् सत्यत्वप्रसङ्गात्। न द्वितीय, तन्नित्यत्वेन नित्यतद्विषयप्रकाशात् अनिर्मोक्षप्रसङ्गात्। नापि तृतीय, तयोर्ज्ञातृत्वानभ्युपगमात् ॥ अध्यस्तज्ञातृत्वाभ्युपगमे क. प्रतीकार इति चेन्न; तस्याध्यासस्याविद्याहेतुकत्वेऽन्योन्याश्रयणात्; प्रकाशाध्यासस्य तदधीनत्वात्, तस्याश्च प्रकाशाधीनसिद्धिकत्वात्। ब्रह्महेतुकत्वे तस्य नित्याध्यासप्रसङ्गात्। अहेतुकत्वे पूर्ववत् प्रपञ्चाध्यासस्यैवाहेतुकत्वप्रसङ्गात्। प्रागिवदनादित्वैवस्वस्मा?ऐव्यक्तत्वोक्तेः। निर्दोषप्रकाशगोचरतरयुक्तदोषाणां च प्रागनुवृत्ते.। नापि चतुर्थ; सत्यस्य तस्यानभ्युपगमात्। मिथ्याभूतस्य स्वध्यासेऽन्योन्याश्रयप्रसङ्गात्।

एतेनाविद्याप्रवाहपक्षोऽपि निरस्तः, प्रपञ्चप्रवाहस्यैव हेतुकार्यभावेन स्थित्युपपत्तौ निरर्थकाविद्याप्रवाहकल्पनायोगात्, उपलम्भाद्यसिद्धेश्च ।

किं चेयमविद्या (1) निराश्रया, (2) साश्रया वा? पूर्वत्र ब्रह्मवत् सत्यत्वप्रसङ्गः, शशशृङ्गवद्वा तुच्छत्वप्रसङ्गः। उत्तरत्राप्यस्याश्रयः (1) किं ब्रह्मस्वरूपम्, (2) उत तदेवोपहितम्, (3) अथवा स्वतन्त्रोऽन्यः?

न प्रथमः, नित्यशुद्धस्याशुद्धिविरोधात् ॥ अन्यतरमिथ्यात्वे वा उभयमिथ्यात्वे वा तदविरोध इति चेन्न, शुद्धमिथ्यात्वेऽपसिद्धान्त-शास्त्रवैयर्थ्यादिप्रसङ्गात् । अशुद्धमिथ्यात्वे तन्निवृत्तिनैरपेक्ष्यप्रसङ्गात् । कदाचिदपि तस्या अभावात् ॥ तत्प्रतिभासनिवृत्तेरपेक्षेति चेत्, प्रतिभासस्यापि मिथ्यात्वे प्रसङ्गसाम्यात् । तत्सत्यत्वानभ्युपगमात् ॥ मिथ्यात्वेऽपि सत्यत्व इवापुरुषार्थत्वाविशेषात् तन्निवृत्त्यपेक्षेति चेत्, तर्ह्यपुरुषार्थाश्रयत्वलक्षणाशुद्धत्वस्य दुस्त्यजत्वात् । तन्मिथ्यात्वोक्तिरुपच्छन्दनमात्रे पर्यवस्यति । उभयमिथ्यात्वे तूभयविधदोषापत्तिः । व्याघातादयश्च स्युः । नापि द्वितीयः; अविद्याश्रयस्य ब्रह्मण उपाधिमत्त्वे सत्यमिथ्याविकल्पनाविद्यान्तरादिपरिग्रहे अपसिद्धान्तानवस्थाविरोधादिदोषसमुन्मेषात्।

नापि तृतीयः; ब्रह्माज्ञानवादपरित्यागादिप्रसङ्गात् । तस्याप्याधारनिरूपणेऽनवस्थादिप्रसङ्गाच्च ॥ स्यादेतत्, ब्रह्मवत् स्वयमेवाविद्या स्वाश्रयेति ॥ तन्न, आश्रयाश्रयित्वयोरेकप्रतिसम्बन्धिकयोः रूपादिभेदमन्तरेण विरुद्धत्वात् । ब्रह्मणस्तु स्वाश्रयत्वं नास्त्येव । आश्रयान्तरनिषेधाभिप्रायेण स्वाश्रयत्वोक्तिः ॥ अस्तूपाधिभेदेनेति चेन्न, तस्याप्याधाराकारोपाधेरनाधारत्वानुपपत्तेः तदाधारोपाध्यन्तरादिभेदकल्पनेऽनवस्थानात् । आधेयाकारतादात्म्येन तस्यापि स्वाधेयत्वे तु उपाधिभेदवाचोयुक्तिविलोपप्रसङ्गात्॥ ननु मिथ्याभूताया किमाश्रयविकल्पेन, अध्यासस्याधिष्ठानमात्रं ह्यपेक्षितमिति चेन्न, भवत्पक्षे सर्वेषामाश्रयाणामध्यासाधिष्ठानमात्रत्वात् । घटादिसंसर्गोऽपि भूतलादावध्यस्त एव, अन्यथा तत्रैव तत्सत्यत्वप्रसङ्गात् ।

किंचापरमार्थभूतेयमविद्याप्रतीतिर्नाहङ्कार-तद्वृत्ति-तदवच्छिन्नदृशिष्वन्यतमा, तेषां तदपत्यत्वात् । अन्यथाऽपि काल्पनिकत्वेन मूलदोषान्तरापेक्षायामनवस्थानात् । न च ततोऽन्या काचिद्दृशिः, तस्या ब्रह्मस्वरूपत्वे ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वप्रसङ्गात् । तदतिरिक्तसंविदन्तरासिद्धेश्च ।

अपि च प्रकाशमानेयमविद्या (1) किं ब्रह्मात्मना प्रकाशते, (2) उत तदन्यत्वेन, (3) यद्वाऽन्यत्वानन्यत्वसाधारणात्मना? नाऽऽद्यः । स हि ब्रह्मस्वभावनिह्नवेन वा, स्वस्वभावनिह्नवेन वा उभयोस्समुच्चयेन वा, उभयनिह्नवेन वा । आद्ये ब्रह्मस्वभावनिह्नवे प्रकाशतत्त्वविलयेन तदधीनसत्ताकमविद्यादिकमपि विलीनमेव स्यादिति वृथा शास्त्रादिपरिश्रमः, प्राप्यनिवर्त्यायाः प्रसङ्गस्यापि दूरापास्तत्वात् । अविद्यास्वभावनिह्नवे तु ब्रह्ममात्रप्रकाशे आपवर्गबाधवैषम्यविरहप्रसङ्गेन पूर्वोक्तदोषानतिपातः । समुच्चयस्तु न संभवत्येव, विद्याविद्ययोर्वैरस्य शाश्वतिकत्वात् । अन्यथा विद्यानिवर्त्यत्वमविद्यायाः क्वचिदपि न स्यादिति स्थितमन्यत्र । उभयनिह्नवे तु उभयविधदोषस्थानायाससिद्धिः स्यात् ।

स्यादेतत्—यथा दर्पणमुखयोः स्वभावमनपहृत्य दर्पणे मुखाध्यासः, यथा वा अ[illegible]स्कृतोभय स्वभावो दीपकज्जलसमेदः, यथा वा दीपालोकमण्डलस्य तद्बाह्यतमस्मण्डलस्य च सामीप्याविरोधः, एवमयमविद्याब्रह्मणोरनपह्नुतोभयस्वभावयोरेवानादिरासक्ति[1]विशेष इति ॥ किमस्मान्[2] वर्णनावशेन वशी चिकीर्षसि? नैवम्, सर्वत्र तादात्म्याध्यासे भेदाग्रहः संसर्गाध्यासे तु असंसर्गाग्रहमन्तरेण क्वचिदपि भ्रमासिद्धेः। दर्पणमुखाध्यासेऽप्यन्तरालाग्रहणादेव नैरन्तर्यभ्रमः ॥ कथं तर्हि दर्पणस्य दूरस्थताग्रहणमिति चेत्, श्रवणावधानेन। दर्पणाभिमुखप्रवृत्तेन नायनतेजःप्रवाहेण सान्तरालदर्पणग्रहः, दर्पणप्रतिहतेन तु प्रतिस्रोतसा तेनागृह्यमाणान्तरालमुखस्वरूपमात्रग्रहः, तत एव, 'दर्पणे मुखम्' इति भ्रमः तद्व्यवहारमात्रं वा जायते ॥ ज्ञानद्वित्वं न दृश्यत इति चेत्, किं धारावाहिकधीसन्ततौ तद्भेद[3]? अत्र तु तत्त्वधी भ्रमयोरितरेतरव्यवहिता धारेति विशेषः। यौगपद्यप्रतीतिस्तु शैघ्र्यातिशयेन कालकलाभेदाग्रहणात्। अतः न क्वचिदपि प्रत्यक्षविरुद्धाकारस्य क्लृप्तिः। दीपकज्जलसमेदे तु न विरोधगन्धोऽपि, तत्राध्यासप्रसङ्गाभावात् वध्यघातकभावादिविरोधासिद्धेः। मूर्तयोरसमानदेशत्वविरोधस्त्ववयवभेदेन सूक्ष्मप्रदेशत्वात् परिहृतः। आलोकतमसमण्डलयोरपि सादेश्य[4] एव विरोधः, न तु सामीप्ये। न च अत्रापि ब्रह्माविद्ययोः परस्परसमीपदेशत्वादिस्वीकारो युक्तः, परिच्छिन्नत्वादिप्रसङ्गात्। अतो नाविद्यानिर्वचनं शक्यते। [5]एवमन्यान्यप्यनन्तानि विकल्पदूषणानि अविद्यास्वरूपमनुसर्न्ति।

ननु किमनेनातिविस्तरप्रपञ्चेन? प्रासादनिगरणादिवदवस्तुभूतायामविद्यायां नैते वस्तुदोषाः क्षतिमावहन्ति, यदाहुः, "दुर्घटत्वमविद्याया भूषणं न तु दूषणम्" इति, अतोऽविद्याऽप्यनुपपन्नेति स्थितौ ब्रह्माद्वैतमकण्टकमिति चेत्, हन्त! निष्प्रयोजनः प्रयासस्तव माध्यमिकादिमतनिरासे। तेऽपि 'यदि सर्वं शून्यत्वमपि दुर्घटम्, ततोऽपि सर्वशून्यत्वमेव प्रतिष्ठितम्' इतीष्टप्रसङ्गता यदि ब्रूयुः तदानीं किं वक्ष्यसि। यदि सर्वशून्यत्वं दुर्घटम्, तदा परपक्षविजयप्रसङ्गः। ततश्च दुर्घटपक्षं परित्यज्य परपक्षः स्वीकर्तव्य इति ब्रूयामिति चेत्, तर्हि त्वमपि स्वपक्षे एवमभिधाने भव निरुत्तरः। तदेतत् सर्वमुपक्षिप्तं भाष्ये—'निर्विषया निराश्रया स्वप्रकाशेयमनुभूतिः स्वाश्रयदोषवशादनन्ताश्रयमनन्तविषयमात्मानमनुभवतीत्यत्र किमयं स्वाश्रयदोषः परमार्थभूतः, उतापरमार्थभूतः इति विवेचनीयम्' इत्यादिना। आरम्भणाधिकरणे च व्यक्तीकृतं ॥

॥ इति शतदूषण्याम् अविद्यास्वरूपानुपपत्तिवादः एकचत्वारिंशः ॥ ४१ ॥

---

1 आसक्तीति अशुद्धः पाठः। 2 समाधातुमारभते किमस्मानिति समाधत्ते नैवमिति।

3 तद्भेद इति। दृश्यत इत्यनुषङ्गः। 4 सादेश्ये = समानदेशत्वे।

5 कल्पत्रयविकल्प 'नाध' इत्यारभ्य प्रथमकल्प प्रतारणा दूषित। द्वितीय कल्पद्वयम् अन्यथैवदशमेऽहेलयैव निरस्यति पञ्चमिति ॥ ४१ ॥

—०—०—

॥ अथ मायाविद्याविभागभङ्गवादः द्विचत्वारिंशः ॥ ४२ ॥

य एको दुर्लङ्घत्रिगुणनिजमायानिगलितैर्विचित्रैः क्षेत्रज्ञैर्विहरति सरोजासहचरः ।
जगत्सर्गक्षेमक्षपणपरिकर्मीणमहिमा दयालुर्देवोऽसौ तुरगवदनस्तारयतु नः ॥

ये तु ब्रह्मणो दोषं परिजिहीर्षन्तः ब्रह्माज्ञानं **मायाशब्देनोपचरन्ति**, तान् प्रति ब्रूमः—माया विद्ययो. को विशेष इति ॥ परव्यामोहनहेतुर्माया ; स्वव्यामोहनहेतुरविद्येति चेत्, किं परेषामदर्शनेऽपि तद्व्यामोहनम्, उत तद्दर्शने ? न प्रथमः ; असंभवात । न हि मायाविनः परान् अपश्यन्तः तन्मोहनमिच्छन्ति, मोहयन्ति वा, **मायावि**शब्दस्य परव्यामोहनाभिसन्धिमत्पुरुषविशेषवाचित्वात् । अन्यथा मोहनहेतूनां मणिमन्त्रौषधीनामपि मायावित्वप्रसङ्गात् । नापि द्वितीय । तद्धि परदर्शनं ब्रह्मणः किं स्वभावतः, उत अज्ञानेन ; अथ तयैव मायया ? नाऽऽद्य ; निर्दोषदर्शनविषयतया परेषां सत्यत्वप्रसङ्गात् । ब्रह्मणि ज्ञातृत्वस्य स्वाभाविकत्वप्रसङ्गाच्च । न द्वितीयः; ब्रह्माज्ञानवादावतारात् । तथा[च] सति तेनैवाज्ञानेन सर्वसंभवे तद्व्यतिरिक्तमायाभ्युपगमानुपपत्तिश्च । न च तृतीयः ; परेषु दृष्टेषु तन्मोहनमात्रोपकरणत्वात मायायाः परदर्शनहेतुत्वायोगात् ॥ अथ ब्रह्मगतायाः मायायास्त्वयमतिशयो धर्मिग्राहकसिद्धः, यत् परदर्शनतद्व्यामोहनयोर्हेतुत्वमिति चेन्न ; मिथ्याभूतपरदर्शनहेतुत्वांशेन तस्या एवाविद्यात्वस्यापि दुर्वारत्वात् ।

अथ मन्यसे—विपरीतदर्शनहेतुरविद्या, यथा शुक्तिरजतादिदर्शनहेतुः; माया तु न ब्रह्मणो *विपरीतदर्शनहेतुः, मिथ्याभूतस्य ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य मिथ्यात्वेनैव बोधनात् न हि शुक्तिरजतमिथ्यात्व*ग्राहकस्याविद्यात्वम्; तथा सति बाधकज्ञानानां सर्वेषामप्यविद्यामूलत्वप्रसङ्गात् । भवदभिमतसर्वज्ञस्यापि सर्वेषां जीवानां भ्रमस्वरूपं विजानतः तत्तद्भ्रमविषयैस्सह तत्तद्भ्रमग्रहणादविद्यावत्त्वप्रसङ्गात् । न हि निर्विषयज्ञानग्रहणं संभवति । न चेश्वरस्य भ्रमानभिज्ञता ; असर्वज्ञत्वप्रसङ्गात् । आश्रितमोहनिर्वहणार्थप्रवृत्तिशून्यत्वप्रसङ्गाच्च । अतो मिथ्याभूतं ब्रह्मव्यतिरिक्तं मिथ्यात्वेनैव बोधयन्ती ब्रह्मणो माया नाविद्येति ।

तदप्यसारम । किमिदं ब्रह्म स्वव्यतिरिक्तं मिथ्याभूतं स्वभ्रमसिद्धतया [1]मिथ्यात्वेन, उत परभ्रमसिद्धतया, अथ भ्रमसिद्धत्वमजानदपि मिथ्यात्वमात्र जानातीति ? न प्रथमः, ब्रह्माज्ञानस्य दुस्त्यजत्वात । न द्वितीयः, परेषामदर्शने परभ्रमसिद्धत्वादर्शनात । परदर्शने पुनरविद्यास्वीकारापाताच्च । परानपि परभ्रमसिद्धतया ब्रह्म पश्यतीति चेन्न ; परान्तरस्वीकरणेऽनवस्थानात् । तेषामेव परेषां भ्रमेण तत्सिद्धत्वदर्शनेऽपि तथाविधविशिष्टपरदर्शने स्वस्याविद्यापेक्षणात् । न हि वन्ध्यासुतभ्रमसिद्धो वन्ध्यासुत

(४२) अस्मन्मते मायाऽप्यस्ति, अविद्याऽपि । आद्या दैवी जीवव्यामोहनोपकरणम् । तदधीना त्वविद्या अज्ञानं वा पुण्यपापादिकर्म वा जीवगता । अद्वैत्युक्तरीत्या तु मायाविद्ये न स्त इति दर्शयति य इति ।

1 मिथ्यात्वेनेत्यत्रापि जानातीत्यस्यापकर्षः । स्वभ्रमसिद्धतयेत्यस्य हेतुत्वात् ज्ञातयेत्यर्थसिद्धम् । परभ्रमसिद्धतयेत्यत्राप्येवम् । तत्रापि मिथ्यात्वेन जानातीति पदद्वयसंबन्धोऽर्थसिद्धः ।

इति ज्ञाने, 'वन्ध्यासुतस्यैव भ्रम , न तु तद्विज्ञातु ' इति वक्तु शक्यम् । न च तृतीय अप्रसिद्धत्वाज्ञाने मिथ्यात्वस्य दुर्ग्रहत्वात् । न ह्यसत्त्वमात्र मिथ्यात्वम्, अपितु स्वात्य न्ताभावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वादिकम् ।

परेषा मिथ्यात्वदर्शने च न ब्रह्मण पर यामोहनेच्छा सम्भवति । न हि प्रतिबिम्ब-वन्ध्यासुत-चित्र पुरुषादीना व्यामोहनाय मायाविनोऽपि माया प्रयुञ्जते , प्रयुञ्जाना वा कथ स्वयमनु मत्ता स्यु । आहुश्च, 'अचेतनेषु मायावी मायामोचक एव वा । उभावु मत्तपदवीमङ्गनुवाते मनीषिणाम् ॥' इति । तनश्च ब्रह्मापि मिथ्यात्वेनावधारितपरव्यामोहनार्थे माया प्रयुञ्जानमु मत्तपर्यायमिव स्यादिति तदेव ब्रह्माज्ञानम् ।

अथ स्यात्—यद्यपि परव्यामोहने परदर्शनमवश्यमावि , मिथ्याभूतपरदर्शन च न दोषमन्तरेण— तथाऽपि नात्र ब्रह्मण परदर्शनहेतोर्मायास्यद्दोषस्याविद्यात्वम् , अपुरुषार्थपरमार्थदर्शनहेतुरविद्येति तल्लक्षणात् , ब्रह्मणस्तु व्यामोहनीयान् परान् प्रकाशयन्त्यपि माया नापुरुषार्थतया प्रकाशयति, स्वप्रसिद्ध (भोगो)लीलोपकरणादिवत् पुरुषार्थतयैव प्रकाशयति । अतस्तस्या नाविद्यात्वमिति ॥

तदपि न , पुरुषार्थहेतोर्दोषत्वाभाव त् । दोष वे तु अपुरुषार्थेनाऽवश्यत्याज्यनीयत्वात् । न ह्यनिष्ट किंचिदनन्तर्भाव्य क्वचिदपि दोषत्ववर्णनम् । अन्यथा तत्सामग्रया स्व कार्येऽन्यौ सर्वेषा कारणाना दोषत्वमेव वा गुणत्वमेव वा स्यादिति गुणदोषविभ गाभावप्रसङ्गात् ।

ननु किमिहानिष्ट(हेत्वानिष्ट)चिन्तनेन ? स्वाभाविकाकारो गुण , औपाधिकाकारस्तु दोष स्यात् , यथा द्विचन्द्रदर्शनदशायां चक्षुषस्तिमिरादि । न च द्विच द्रदर्शने कश्चिदपुरुषार्थः इति चेत्—मैवम् , द्विचन्द्रदर्शनहेतोरपि पारम्पर्येणानिष्टम तर्भाव्यैव दोषत्ववर्णनात् । अ यथा निधिदर्शनादिहेतोरञ्जनादेरप्य स्वाभाविकतया दोषत्वप्रसङ्गात् । यदि च द्विचन्द्रदर्शनहेतोर्दोषत्वमविद्यात्व च न स्यात् , कथ तन्निरासाय प्रेक्षावन्त प्रयस्यन्ति[1](न्ते) । न ह्यस्पृष्टानिष्टगन्ध किंचित् विमृश्यकारिणा निरसनीयम् ॥ मा भूत् तर्हि माया ब्रह्मणो दोष , पुरुषार्थैकपर्यवसायितया गुण एव तु स्यादिति चेन्न । सा किमुच्छेदनीया, न वा ?

पूर्वत्रापि किं ब्रह्मेच्छया, अन्यतो वा ? यदि ब्रह्मेच्छया, कथ पुरुषार्थैकपर्यवसायिता ? न ह्यस्पृष्टानिष्ट निरसनीयमित्युक्तम्। न चान्यतस्तदुच्छेद , ब्रह्ममाया[वि]मोहितैरल्पज्ञानशक्तिभि क्षेत्रज्ञैः सर्व ज्ञस्यापरिमितशक्तेर्ब्रह्मणोऽन तपुरुषार्थ(थैकप)साधिकाया विश्वे द्रजाल(लिका)विपि छकाया अपहर्तुमशक्य त्वात् । न च स्वत कदाचिन्माया उच्छेदिनीति वाच्यम् , अहेतुकविनाशेन क्षणभङ्गावतारात्(पातात्) । अविशेषात् इत पूर्वमेव तदुच्छेदप्रसङ्गाच्च । ततश्चानुच्छेदपक्षाव(ति)शेषे नि यैव माया ब्रह्मस्वरूपानुबन्धिनी स्यात् ॥ अस्तु मायाया नित्यत्वम् , तथाऽपि न ब्रह्माज्ञानप्रसङ्ग इतीष्टप्रसङ्गत्वमेवेति चेन्न , ब्रह्मस्वरूप नु बन्धिनी हि माया किं ब्रह्मवत्परमार्थभूता, उतापरमार्थभूता ? नाऽऽद्य , अद्वैतपरतया दुन्दुभिरभ्युपेते श्रुतिशते विरोधप्रसङ्गात् । अपसिद्धान्ताच्च । अथ पुनर्मायामपि ब्रह्मस्वरूपेऽ तर्भा य श्रुतिवि रोधादिक परिजिहीर्षसि , तथा च सति ब्रह्मण एव मायाशब्देनोपचारात् तस्य च स्वत तत्प्रकाशत्वे मत्तत्व

1 प्रयस्यन्ति । यसु प्रयत्ने । परस्मैपदी ॥ ४२ ॥

परदर्शनहेतुत्वाभावात् परव्यामोहनादिकमेव न स्यात् ॥ परदर्शनमपि ब्रह्मणः स्वभाव इति चेदिष्येत, हन्त ! जितं सगुणवादेन ।

नापि द्वितीयः ; नित्यायास्तस्या मिथ्यात्वस्य साधयितुमशक्यत्वात् । न ह्यबाधितमपि मिथ्येति वक्तुं शक्यम् ॥ बाधिताऽपि द्विचन्द्रादिबुद्धिवत् नित्यमनुवर्तेत इति चेन्न ; भवत्पक्षे (5) बाधितानुवृत्त्यसम्भवस्योक्तत्वात् । नित्यस्यापि मिथ्यात्वे कथम्, "अनाशी परमार्थश्च प्राज्ञैरभ्युपगम्यते" इति पराशरादिवचनं निर्वक्ष्यसि ? ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वप्रसङ्गं कथं परिहरिष्यसि ॥ अबाधादिति चेन्न ; तत्रापि यत्किंचिद्बाधकस्य सुवचत्वात् । प्रमाणाप्रमाणविभागस्य त्वयैव शिथिलीकृतत्वात् ।

किंचेयं माया परमार्थत्वेन ब्रह्मणः प्रकाशते, उतापरमार्थत्वेन ? पूर्वत्र सिद्धं ब्रह्माज्ञानम् । उत्तरत्र कथं तया क्रीडितुमिच्छेत् ? कथं च तन्मूलां(लतया) मिथ्यात्वेनैव प्रतीयमानां क्रीडामभिनिविशेत ? न हि क्रीडोपकरणानि तन्मूलां क्रीडां तदुभयप्रतिभासस्वरूपं चापरमार्थतया जानतां प्रेक्षावतां क्रीडारसो निष्पद्यते ॥ बालोन्मत्तादयः कथं प्रतिबिम्बादिभिः क्रीडन्तीति चेन्न ; तेषां तदानीं प्रतिबिम्बादेस्तत्प्रतिभासस्य च मिथ्यात्वग्रहणाभावात् ॥ अस्त्विहापि बालादिवत् ब्रह्म । तथा च स्मरन्ति, "बालः क्रीडनकैरिव", "क्रीडतो बालकस्येव चेष्टां तस्य निशामय" इत्यादीति चेन्न ; उन्मत्तवदीश्वरस्याविस्रम्भणीयत्वप्रसङ्गात् । स्वयं व्यामुग्धः परव्यामोहनसामर्थ्यासंभवाच ; मुमुक्षुभिरुपेक्ष्यत्वप्रसङ्गाच ॥ बाल[क]-दृष्टान्तस्तर्हि कथमिति चेत्, सर्वथा सादृश्यस्य दृष्टान्तानङ्गत्वात् । अन्यथा बालत्वादेरपि प्रसङ्गात् ।

किंच यस्य जीवब्रह्मणोरद्वैतं तत्त्वम्, तस्य कथं जीवाज्ञानं ब्रह्माज्ञानं न स्यात् ? अथ यदि जीवो ब्रह्मणस्तत्त्वतो भिन्नः, ततः कथमैक्यज्ञानान्मोक्ष इत्यादिकं घटेत ?

अन्यो यस्य मते माया सत्या, मायाविनश्च भगवतो न भ्रमः, व्यामोहनीयाश्च जीवाः परस्मादत्यन्तभिन्नाः सत्याश्च, परेण च यथावद्दृश्यन्ते—तस्यैव मायाविद्याविभागेन ब्रह्माज्ञानं सुपरिहरम् ; न तु निर्विशेषैकचिन्मात्रवादिन इति ॥

॥ इति शतदूषण्यां मायाविद्याविभागभङ्गवादः द्विचत्वारिंशः ॥ ४२ ॥

—o—o—

॥ अथ निवर्तकानुपपत्तिवादः त्रिचत्वारिंशः ॥ ४३ ॥

अनन्यानां पुंसामनवधिकभक्तिस्थितिजुषाम् अविद्याध्वंसो यच्चरणवरिवस्यापरिणतिः ।
तदेकं [1]सत्संवित्सुखमवधिदूरीकृतगुणं हताशेषावद्यं हयवदनमीडीमहि महः ॥

(४३) परपक्षं निरस्यन् स्वपक्षे निवर्त्यं निवर्तकञ्च व्युत्पादयति अनन्यानामिति । ननु 'अविद्या कर्मसंज्ञाऽन्या' इत्युक्ताविद्याध्वंसो भक्त्या । सा भक्तिस्थितीति पदेन दर्शिता । एवमेतत्कर्मध्वंसे प्रतिबन्धकनिवृत्त्या स्वतः प्राप्तं कैङ्कर्यं परमपदभावि वरिवस्यापदेन वक्तव्यम् । अतः, 'अविद्याध्वंसे यच्चरणवरिवस्यापरिणतिः' इति पाठो युक्त इति चेत्—सत्यम् ; अथापि समनन्तरवाक्यदर्शने अविद्याध्वंसपदेनाज्ञानध्वंसः धर्मभूतज्ञानविकासो विवक्षितः, परिणतिशब्देन च भजनजनितः प्रसाद इत्यवगमात् स्थितः पाठ एव सम्यक् ।

1 सत् = निरुपाधिकसत्ताकं सत्यम् । संवित्सुखं = ज्ञानानन्दस्वरूपम् ।

प्रतिष्ठितोऽयमर्थः प्रमाणपरतन्त्राणाम्—यदुत कर्मयोग-ज्ञानयोगपरिशोधितान्तःकरणस्य तत्तद्वर्णाश्रमोचितनित्यनैमित्तिकोपसंहृति-निषिद्धपरिहारनिष्ठस्य अनवरतविहितध्यानार्चनादिक्रमपरिणत-निरतिशयप्रीतिरूपतापन्ननिदिध्यासननिरुद्ध-सुहृद्द्विषत्संक्रमणीय-पूर्वोत्तरपुण्यपापस्य [1]फलोन्मुखकर्मपर्यवसाननिर्मुक्तस्थूलसूक्ष्माचित्संसर्गस्य तथाविधभजनाराधितपरमपुरुषप्रसादादेव सार्वज्ञ्यापरपर्याया निश्शेषाविद्या[2]निवृत्तिरिति। ये पुनरद्वैतविज्ञानादेव ब्रह्माज्ञाननिवृत्तिरिति जल्पन्ति, तान् प्रति ब्रूमः, कथम्भूतमिदमद्वैतज्ञानमिति। (1) किं ब्रह्मस्वरूपभूतात् ज्ञानाद्भिन्नम्, (2) उताभिन्नम्, (3) यद्वा भिन्नाभिन्नम्, (4) उतानुभयात्मकम्, (5) उताशक्यवेदन[3]कथम्भावं किञ्चिदिति।

न प्रथमः, तद्धि निर्विषयम्, सविषयं वा? पूर्वत्र ज्ञानत्वमेव हीयेत। वृत्तिरूपं हि ज्ञानं सविषयमेवेति भवतामपि सिद्धान्तः। उत्तरत्रापि कस्तस्य विषयः? (1) किं ब्रह्मस्वरूपम्, (2) उत तदेव अविद्याशबलम्, (3) यद्वा तद्व्यतिरिक्तम्, (4) तस्य मिथ्यात्वं वा, (5) अथवाऽन्यदेव किञ्चिदिति। नाद्यः, आत्मस्वरूपस्येव ज्ञानस्य तस्यापि भ्रमनिवर्तकत्वायोगात्, उभयोरपि यथावस्थितब्रह्मस्वरूपप्रकाशरूपत्वाविशेषात्। ननु [ब्रह्म]स्वरूपप्रकाशोऽध्यासौपयिकाधिष्ठानप्रकाशात्मकः, यथेदं रजतमित्यत्र इदमर्थप्रकाशः। विषयप्रकाशस्त्वध्यासनिवर्तकः, यथेदमर्थस्य शुक्तिरिति प्रकाशः रजतव्यावर्तकः—इति चेन्न—दृष्टोत्तरत्वात्। न हीदमिति प्रकाशस्य शुक्तिरिति प्रकाशस्य चात्यन्तसमानविषयता, इदमिति प्रकाशस्य शुक्ति-रजतसाधारणाकारविशिष्टगोचरत्वात्, शुक्तिरिति प्रकाशस्य रजतव्यावर्तकशुक्तित्वविशिष्टविषयत्वात्। अन्यथा तस्यापि भ्रमनिवर्तकत्वप्रसङ्गात्। न चात्राप्याकारभेदोऽधिको वृत्तिज्ञानेन बोध्यत इति वाच्यम्; तस्याऽऽकारस्य सत्यत्वे सगुणसिद्धान्तोररीकरणप्रसङ्गात्। मिथ्यात्वे भ्रान्तिज्ञानत्वादेव पुनरभ्रमनिवर्तकत्वप्रसङ्गात्॥ वस्तु-घटादि-प्रबोधे मालाभुजङ्गनिवृत्तिवदुपपद्यत इति चेन्न, तस्यैव भ्रमरूपत्वेन तद्वदेव स्वस्य स्वविषयाबाधकत्वात् सर्वभ्रमनिवृत्त्यसिद्धिप्रसङ्गात्। बाधकान्तरगवेषणायामनवस्थानात्। स्वपर-निर्वाहकसमाधेरपि बाधकज्ञानविषयीभूतप्रपञ्चविरोधिमिथ्याकाराध्याससहस्वरूपप्रकाशातिरिक्तप्रकाशा-भावेन तस्याकारस्य बाध्यत्वासिद्धे(द्धि?)रेवेति [4]परिहृतत्वात्। स्वस्यैव स्वविषयार्थबाधकत्वे व्याघाताच्च।

अस्तु तर्हि भिन्नाप्रत्यभिज्ञयोरिव स्वरूपतद्विषयज्ञानयोः साध्यभेद इति चेन्न;

---

1 फलोन्मुखेति। प्रारब्धेत्यर्थः। 2 अविद्या अज्ञानं ज्ञानविकासप्रागभावः।

3 कथम्भाव.=कथमित्याकाङ्क्षितप्रकारविशेष।

4 समाधेरपीत्यस्य परिहृतत्वादित्यत्रान्वयः। मिथ्याकारज्ञानस्य प्रपञ्चबाधकत्वे तस्याकारस्य बाधकं किम्। तज्ज्ञानमेवेति चेत्—तर्हि तस्य तदाकारविरोध्याकारविषयकत्वमपि वक्तव्यम्। अत्र स्वरूपप्रकाशः न बाधकः; तस्मिन् सत्येव प्रपञ्चविरोधिमिथ्याकाराध्यासस्य जाततया तदध्याससहत्वात्। तदतिरिक्तप्रकाशश्च नोपलभ्यते। अतस्तन्मिथ्याकारस्य न बाध्यत्वमिति निरूपणेन स समाधिः परिहियते। ननु विरोध्याकारविषयकत्वं विनैवाध्यासो बाधकोऽस्तु; तत्राह स्वस्यैवेति।

अस्तु तर्हीति। तर्हि मिथ्याकाराविषयकः स्वरूपमात्रविषयक एव प्रकाशो बाधकः। न च

दत्तोत्तरत्वात् ॥ स्यादेतत् स्यात्, यथा देवदत्तगोचरत्वाविशेषेऽप्यसावित्यवगाहमाना अभिज्ञा न देवदत्त भेदभ्रम(अदेवदत्तभ्रम) निवर्तयति, सोऽयमिति प्रत्यभिज्ञाबुद्धिस्तु तत्प्रतिक्षेपाय प्रगल्भते–तद्वदत्रापि स्वरूप प्रकाश सोऽहमिति कल्पनाकारप्रकाशश्चेति चेन्न, दत्तोत्तरत्वात्। तत्राप्यभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयो प्रकाश्याकार भेदोऽस्ति। अन्यथा अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोर्भेदासिद्धिप्रसङ्गात्। को वा भवन्तमन्तरेण स इत्यधि(इत्यादि) कोल्लेखिनी प्रत्यभिज्ञामसावित्येतावन्मात्रोल्लेखि या अभिज्ञया सह धारावाहिकवत् अत्यन्तसमानविषयामभि मन्येत। अत्रापि आकारातिरेकाभ्युपगमे तु दत्तमुत्तरम् ॥ प्रकाशानिरेकिविषयि(य)त्वेतदभावाभ्या वैषम्यमिति चेत् किं तत? बाधकत्वाबाधकत्वे प्रति अप्रयोजकत्वात्। वृत्तिज्ञानस्य हि बाधकत्व यथावस्थितब्रह्मस्वरूपप्रकाशात्मकत्वेन, न तु वृत्तित्वाद्याकारेण। तथासति विरोधिप्रकाशातिरिक्त वृत्तित्वा(वृत्त्या)द्याकारबाध्यत्वेन मुद्गरादिनिवर्त्यसर्पघटादेरिव प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वप्रसङ्गात्।

एतेन (2) अविद्याशबल तदेव विषय इति दत्तोत्तरम्, साक्षिप्रत्यक्षवदेव भ्रमोपकारकत्वप्रसङ्गात्। अन्यथा साक्षिप्रत्यक्षस्यापि भ्रमनिवर्तकत्वप्रसङ्गेन प्रपञ्च(प्रति)निर्भासस्याप्यनुदयप्रसङ्गात्। साक्षि प्रत्यक्षमपि हि अविद्याप्रकाशात्मक स्वप्रकाशात्मक च। (3) ब्रह्मव्यतिरिक्तमात्रगोचरत्वपक्षे स्वय तद्भ्रम रूपत्व त् तद्बाधकरूपत्वसभावनाऽपि नास्ति। न हि शुक्तिकलधौतधीरेव कलधौतधियमपधुनोति।

(4) तन्मिथ्यात्वविषयपक्षस्तु तदा शोभते, यद्यधिष्ठानयाथात्म्यग्रहणमन्तरेणापि तन्मिथ्यात्व सुग्रह(त्वग्रह) स्यात्। याथात्म्यग्रहरूपता च दूषितैव। किंच इद निवर्तकज्ञान स्वविषय ब्रह्मव्यति रिक्तमिथ्या व किं मिथ्यात्वेन गृह्णाति, उत सत्यत्वेन उतानिर्धारितविशेषात्मनेति।

अद्ये व्याघात, मिथ्यात्वस्य च मिथ्यात्वग्रहणे प्रपञ्चस्य सत्यत्वेन प्रकाशप्रसङ्गात्, स्वप्नावगत पितृमरणमिथ्यात्वेन पितृसत्यतावत्, सम्यग्रजतमिथ्यात्वमिथ्यात्वेन रजतसत्यतावच्च ॥ ब्रह्मव्यतिरिक्त त्वोपाधिकोटीकारवशात् प्रपञ्चस्य तन्मिथ्यात्वस्य च मिथ्यात्वमेकहेलया लभ्यते, यथा भवता प्रपञ्चस्य तत्सत्यत्वस्य च सत्यत्वमिति चेन्न, विरोधाविरोधाभ्या वैषम्यात्। न हि रजतमिथ्यात्वमिथ्यात्वेऽपि रजतमपि मिथ्याभूत दृष्टम्। न च शुक्तिरजतमिथ्यात्वे तन्मिथ्यात्व मिथ्याभूत दृष्टम् ॥ तदत्र सग्रह —

श्लो—मिथ्यात्वस्य च मिथ्यात्वे मिथ्यात्व बाधित भवेत्। सत्यत्वस्य तु सत्यत्वे सत्यत्व स्थापित भवेत् ॥

ननु वन्ध्यासुततन्मरणयोरिव द्वयोरपि मिथ्यात्वमुपपद्यत इति चेन्न निराश्रयतया तत्र धर्मि मिथ्यात्वोपपत्ते। न हि तत्रापि वन्ध्यासुतमिथ्यात्व वा तन्मरणमिथ्यात्व वा मिथ्याभूत दृष्टम्।

द्वितीये तु ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य प्रपञ्चमिथ्यात्वस्य सत्यत्वेन प्रकाशनात् सद्वितीयत्वभ्रान्तित्वादि

स्वप्रकाशस्यापि बाधकत्वापत्ति अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोरिव समानविषयकत्वेऽपि वैलक्षण्यसभवादिति शङ्का। 'इष्ट हि विदुषा लोके समासव्याससधारणम्' इति सक्षेपेणोक्तस्य विस्तरेणोक्तिरिति काचित् प्राचीनशैली। तद्रीत्याऽत्र अस्तुतर्हीति पूर्वपक्षवाक्यस्यैव तत्रैतत्स्यादित्यादिना विवरणम्, दत्तोत्तरत्वादिति समाधानवाक्यस्य च तदुपरितनवाक्येन विवरणम्। ननु स्वप्रकाशस्य स्वविषयकत्व नास्ति वृत्तिज्ञानस्य तु सकर्मकत्वात् ब्रह्मविषयकत्वमस्तीति वैलक्षण्यमेव बाधाबाधोपपादकमिति शङ्कते प्रकाशातिरेकीति।

दोषो दुस्तर । ब्रह्मान्यतिरेके तु दत्तमुत्तरम् । तृतीयेऽप्य(सभव)ग्रहणप्रसङ्गात् । ब्रह्मान्यतिरिक्तत्वग्रहणे प्रयोजकज्ञानवतो मिथ्यात्वेनैव ग्रहणप्रसङ्गात्, प्रयोजकज्ञानाभावे प्रपञ्चमिथ्यात्वस्याप्यग्रहणप्रसङ्गात्। ब्रह्मान्यतिरेकेणाग्रहणे गृह्यमाणस्य मिथ्यात्वस्य ब्रह्मणश्चागृह्यमाणान्यतिरेकयो शुक्तिरजतयोरिवैक्येन ग्रहण प्रसङ्गात् । ततश्च सत्यत्वेन प्रकाशप्रसक्तेर्न साधारणाकारग्रहणसभव ।

(5) अन्यस्य कस्यचिद्विषयत्वमपि परमार्थापरमार्थविकल्पेन दत्तैरेव दूषणैर्दूषितम्। परमार्थत्वे ब्रह्मान्यतिरेके द्वैतप्रसङ्गात् तदन्यतिरेकेऽन्यत्वस्यैवासिद्धिप्रसङ्गात्। अपरमार्थत्वे अविद्यातत्कार्यकोट्य न्तर्भावेन बाध्याकारतया प्रागुक्तदोषापातात्। बहिर्भावे तद्बाधकगवेषणप्रसङ्गात् ।

किंच ब्रह्मव्यतिरिक्त तत् बाधक ज्ञान सत्यमसत्य वा? असत्यत्वे त्विदमपि बाध्याकारकोटौ घटमान कथमिव तद्बाधक स्यात्॥ आकारभेदादविरोध इति चेन्न, बाधकाकारभेदस्यापि बाध्यत्वा भ्युपगमात्। अन्यथा तस्य सत्यत्वप्रसङ्गात्। तत्राप्याकारभेदाभ्युपगमेऽनवस्थानात्। प्रमाणस्थापके(ने) प्रमाणविशेषस्थापकाकारविशेषस्यापि स्थाप्यत्ववदविरोध इति चेन्न, [वैषम्यात्?] स्थापकाकारविशेष स्थिते स्थाप्यसामान्यविशेषस्थित्युपयुक्तत्वात्। बाधकाकारविशेषबाध्यत्वस्य विश्वबाधासिद्धिपर्यवसितत्वात्।

किंचैतन्निवर्तक ज्ञानमद्वैतश्रवणादिमात्रसमुद्भवमिदानीन्तनमेव ज्ञानम्? पूर्वत्र भवन्मतश्रोत्रिणा तत्क्षणादेव प्रपञ्चविलयप्रसङ्ग, यद्वा आत्मैक्यात् विश्वेषामेव । बाधितानुवृत्तिस्तु दूषितैव । उत्तरत्रापि तत् किं पूर्वाविशिष्टविषयमपि निवर्तकम्, उत विशिष्टविषयम्? अविशिष्टविषयत्वे तु पूर्वस्यापि निवर्तक त्वप्रसङ्ग । तस्य तदभावे तु उत्तरस्यापि तन्न स्यात् । विशिष्टविषयत्व तु न सभवत्येव । ब्रह्मणि प्रकाशिष्यमाणपरमार्थाकारान्तरानभ्युपगमात्। अपरमार्थाकारान्तरप्रकाशस्य प्रागुक्तन्यायेन दूषितत्वात्। प्रपञ्चमिथ्यात्वव्य(त्वाध्य)वसायस्य च भवन्मतश्रद्धाजडानामिदानीमपि सिद्धत्वात्॥ परोक्षरूपमिदानीन्तन ज्ञानमपरोक्षभ्रमबाधक न भवति, अपरोक्ष तु भविष्यज्ज्ञान बाधनायालमिति चेन्न—परोक्षापरोक्षशब्दा भ्यामविशदविशदत्वविवक्षायामनतिरिक्तविषयस्यैव तथाविधभेदासिद्धे । करणभेदाधीनभेदस्य चाकिंचि त्करत्वात्। न चास्य करणभेद, भविष्यतोऽपि विशदज्ञानस्य भवद्भिर्वाक्यजन्यत्वाभ्युपगमात्।

एतेन वेदान्तैरर्थवयमपि फलितम्, यत कुतश्चिदनुमानादेरप्यद्वैत [वि]ज्ञानसम्पादनोपपत्तेस्तदति रिक्तस्य कस्यचिद(द्य)शस्य वेदान्तेऽपि भवद्भि अतिपादनानभ्युपगमात्? सत्यस्य प्रामाण्यस्योभयत्राप्य भ्युपगमात्, व्यावहारिकस्य तु तस्योभयत्र सम्मतत्वात्। उपासनादिपरवेदान्तभागस्य तत्तत्फलविशेष पर्यं तत्तया ब धक त्वेन बन्धनिवृत्तिं प्रति प्रतिकूलत्वाभिधानात । अतो यदा प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमानादिक न विश्वबाधकम्, तदात्वे वेदान्तवाक्यान्यपि न तद्बाधकानि स्यु, तदविशिष्टज्ञानजनकत्वात्। यदि तानि बाधकानि स्यु, तदा तदविशिष्टादनुमानादेरपि तद्बाध स्यादिति निरर्थकस्तत्त्वावेदको वेदान्तभाग । एवञ्च वेदान्तमन्तरेणापि यथावस्थितब्रह्मस्वरूपज्ञानसम्पादनोपपत्ते शारीरकापशूद्राधिकरणानारम्भप्रसङ्गश्च। ननु भेदवासनाविक्षिप्तचेतसा बुभुत्सोद्बोधने शास्त्रोपयोग इति चेन, श्रवणमननगेऽपि तस्य

विचारमारभमाणे पुरपैस्तापत्रयाभिहताना भेदवासनाविक्षिप्तचेतसामपि तत्त्वबुभुत्सोत्पद्येत । न च प्रति पत्तृभेदेन शास्त्रमनुमान च सप्रयोजनमिति वाच्यम्, सर्वात्मना साधकत्व धकप्रम णसभावनाविदेशिके विषये शास्त्रार्थतत्त्वस्य मीमांसितत्वात् । अतस्तत्र भवता महत्तरेषु मठ(मत)गह्वरेषु महावाक्यश्रवणमपि बालव्यामोहनमात्रमित्यापद्यते । अतो न निवर्तकज्ञान ब्रह्मणो भिन्नम् ।

नापि [1]द्वितीय, ब्रह्मस्वरूपस्य विश्वनिवर्तकत्वे तस्यानादित्वेन प्रपञ्चाध्यासाभावप्रसङ्गेन (ध्यासस्याभाव प्रसगात्) प्रपञ्चप्रतिभासस्याप्यनुदयप्रसङ्गात् ॥ एकस्यैव दण्डादेर्घटादिकारणत्वतन्नाशकत्ववदुपपद्यत इति चेत्, यौगपद्ये विरोधात्, क्रमे तु सहकार्यवश्यम्भावात् । न हि दण्डो घटकारणसामग्रीमध्यमध्यासीन एव घट नाशयति, अपितु सिद्धे घटे अभिघातरूपसयोगादिकमपेक्ष्य ॥ अत्रापि तर्हि ब्रह्म स्वरूपेणाध्या सानुगुणम्, अध्यासमेव तु निवर्त्य(तन्निवर्त्यं) सहकारित्वेनापेक्ष्य तन्निवर्तकम्, नि(तन्नि)वर्तनशक्तस्यापि निवर्त्यासिद्धौ निवृत्तिजनकत्वायोगादिति चेन्न, तथाप्यनादेरध्यासस्य चिरतरानुवृत्तिभङ्गप्रसङ्गात् । एव पूर्वपूर्वक्षणानुवृत्तिभङ्गे कदाचिदपि नाध्याससिद्धि । किञ्च परिशुद्ध ब्रह्मस्वरूपमध्यासानुगुणम्, अशुद्ध तु तन्निवर्तकमिति महदिदमुपपादनम् ॥ अस्तु तर्हि सामग्र्यभावादित पूर्वमनुत्पन्न सामग्रीसम्पत्तिदशाया मुत्पत्स्यमानमन्त करणवृत्तिविशेषमेव सहकारित्वेनापेक्ष्य ब्रह्मैव निवर्तकम्, तन्न, प्राप्ताप्राप्तविवेकेनान्त करणवृत्तेरेव निवर्तकत्वप्रसङ्गात् । तथा च सति ब्रह्मस्वरूपान्तर्गतत्वपक्ष याघात ।

अत एव न तृतीय । अपसिद्धान्ताच्च । किञ्च तस्य सत्यत्वे भेदांशेन ब्रह्मण सद्वितीयत्वप्रसङ्ग । मिथ्यात्वे त्वभेदांशेन ब्रह्मणोऽपि मिथ्यात्वप्रसङ्ग । नित्यत्वानित्यत्वविकल्पनापि दूषणमूह्यम् ।

चतुर्थस्तूभयप्रतिक्षेपरूपोऽनिर्वचनीयोक्त(रूपानिर्वचनीय)दूषणनयेनोभयसिद्धयनतिरेकात् तद्दूषणेनैव दूषित । पञ्चमस्तु परिशिष्यते । तथाभूत किं तज्ज्ञान यथाकथचिदपि प्रतीतिपदवीं नावतरति, अथावतरति? पूर्वत्र किं साधनदूषणप्रयासेन? उत्तरत्र कथचिदपि उक्तकोटिबहिर्भावासिद्धे न पृथग्दूषणीयमवशिष्टमिति ।

किंच निवर्तकज्ञान निवर्तिष्यते, न वा? पूर्वत्र तन्निवृत्तेरेवागन्तुकत्वात् ब्रह्मस्वरूपातिरिक्ता- विद्यास्थितिप्रसङ्ग । उत्तरत्र ब्रह्मस्वरूपातिरिक्तनिवर्तकज्ञानसद्भावेनै(सभवेनैव)वाविद्यास्थितिरनिवार्या । अतो यत् विद्याया निवर्तकत्वेन सम्मतम्, तदेव स्वात्मना स्वनिवृत्त्या वा तामेव स्थापयतीति विपरीता परिरिति ॥ निवर्तकज्ञानप्रध्वसोऽपि निवर्तिष्यत इति चेत्—तर्हि [2]तत्तन्निवर्तकनिवृत्त्यनुवृत्तिप्रसङ्गेन ब्रह्मणो यावदात्मभाविन्यविद्यानुवृत्तिस्यादिति वैपरीत्यस्थैर्यापत्ति । इत्यल हिताहितविपर्यस्तचेतसा शोच्याना निग्रहेणेति ॥

॥ इति शतदूषण्या निवर्तकानुपपत्तिवाद त्रिचत्वारिंश ॥ ४३ ॥

---

1 द्वितीय =वादारम्भोक्त उताभिन्नमिति कल्प ।

2 तत्तदिति । तस्यतस्य निवर्तकस्य निवृत्तेश्चानुवृत्त्यापत्त्येत्यर्थ ॥ ४३ ॥

—०—०—

॥ अथ निवृत्त्यनुपपत्तिवादः चतुश्चत्वारिंशः ॥ ४४ ॥

?.......?.......?.......?. . . ?.......?.......?.......?... .?.......?

येयं ब्रह्म[णः]श्रवणमननिदिध्यासनादिक्रमपरिणतविशदाद्वैतवाक्यार्थविज्ञानहेतुका निश्शेषाविद्यानिवृत्तिरुच्यते, सा किमध्यासरूपा, न वा ?

पूर्वत्र कथं निश्शेषाविद्यानिवृत्तिः, अध्यासरूपाया तस्या सत्या तन्मूलाविद्याया अपि विद्यमानत्वात् । उपादानमन्तरेणोपादेयस्थित्ययोगात् ॥ आत्मोपादाना साऽस्त्विति चेन्न, आत्मन परिणामित्वप्रसङ्गात् । सत्योपादानायाश्च सत्यत्वेन सद्वितीयत्वप्रसङ्गात् । न च दोषमन्तरेणाध्यासो भवतामपीष्ट ; तथा सति अविद्याकल्पनस्यैव निर्मूलत्वप्रसङ्गात् । यदि सा ब्रह्मवत् अविद्यावच्च उपादानरहिता, तदा कथं तया सहाविद्या तिष्ठेत् ? स्थिता वा किमिति पश्चान्नावतिष्ठते ॥ निवृत्तिरपि ब्रह्मव्यतिरिक्तत्वैकप्रयोजकप्रयुक्तमिथ्यात्ववशान्निवर्तिष्यत इति निश्शेषाविद्यानिवृत्तिरिति चेन्न, निवृत्तिनिवृत्तौ तन्मिथ्यात्वे च निवर्त्योन्मज्जनतत्सत्यत्वयो प्रसङ्गात् ॥ प्रागभावनिवृत्तिरूपस्य घटस्य निवृत्तावपि प्रागभावानुन्मज्जनवत्, जागरदशाया स्वाप्नान्धकारनिवृत्तिरूपस्य स्वाप्नप्रदीपस्य निवृत्तावपि स्वा(स्व)प्नान्धकारमिथ्यात्ववच्चानुन्मज्जनमिथ्यात्वयो सिद्धिरिति चेन्न, घटतत्प्रागभावनिवृत्त्यात्मकस्य प्रध्वंसस्य, स्वाप्नतेजस्तमोबाधकस्य जागरस्य च विद्यमानत्वेन तद्द्वयानुन्मज्जनमिथ्यात्वयोरुपपत्ते । अत्र तु अविद्यातन्निवृत्त्योर्द्वयोरपि प्रत्यनीकमन्यन्न परिशिष्यते ॥ अस्ति ब्रह्मस्वरूपमिति चेन्न, तस्य तदुभयप्रत्यनीकत्वे तस्यानादित्वात् तयो आगन्त्यारोपाभावप्रसङ्गात् । तथा च सति भेदप्रतिभासादेर्निर्मूलत्वे सर्वप्रमाणविरोध मोक्षशास्त्रानारम्भश्च । पूर्वं तदविरोधित्वे पश्चादपि तद्वैरासंभवात् ॥ कैवल्येन रूपेण पश्चाद्विरोध इति चेन्न, कैवल्यस्य स्वरूपमात्रत्वे दत्तोत्तरत्वात्। स्वरूपातिरिक्तत्वे(त्वेन) सत्यत्वे सद्वितीयत्वप्रसङ्गात । तन्मिथ्यात्वे तत एवाविद्यास्थित्यवश्यम्भावात्। एतेन प्रयोजकं यदुक्तम्, तदपि दत्तोत्तरम् ।

अत एव न द्वितीय , अनध्यासरूपाया निवृत्तेः स्वरूपान्तर्भावादिविकल्पदुःस्थत्वात् । अन्तर्भावे ब्रह्मणोऽनादित्वेनाविद्याया नित्यनिवृत्तिप्रसङ्गात । यद्यपि घटादे. स्वरूपमेव तत्प्रागभावनिवृत्तिरितिवत् ज्ञानस्वरूपं ब्रह्मैवाज्ञाननिवृत्तिरिति वक्तु शक्यम्—तथाऽपि स्वप्रागभावनिवृत्तिरूपघटादेरिव स्वाज्ञाननिवृत्तिरूपब्रह्मणोऽपि तदनन्तरत्वावश्यम्भावे कादाचित्कत्वादयो दोषाः समुन्मिषेयु ।

ननु पूर्वसिद्धभूतलस्वरूपमेव पश्चिमसिद्धघटादिनिवृत्तिरित्यभावापलाप[1]वादिभिरभ्युपगम्यत इति चेत् किमनेन ? [2]अस्माभिस्तत्रापि घटसंसर्गप्रत्यनीकतारूपस्य पराभिमतघटाभावाविनाभूतभावान्तरात्मक

(४४)? ? सत्त्वानीति श्लोक उभयत्र निवेशितोऽस्ति, अत्र च 57. वादे च। तत्रैव स निवेशमर्हति। अत्र तु अष्टत्रिंशद्वादगत—ज्ञानानन्देति श्लोको वाऽन्यो वा तत्तुल्यः स्थित. स्यात्। विमृश्यम्।

1 अपलापः नास्तित्ववाद एव। तेन वादेन वादिभिरित्यर्थः। तं मीमांसकवादं स्वाभिमततया वदद्भिरिति वा। 2 यद्विषयकज्ञाने सति यद्विषयकज्ञानं निरुध्यते तस्य तदभावरूपता ; अधिकरणज्ञान तु न तन्निरोधकमित्याशयेनाह अस्माभिरिति ।

कलविशेषसंसर्गतन्मूलपरिणामादे प्रत्यक्षसिद्धस्य भूतलावस्थाविशेषस्य यथायथ घटाभावत्वाभ्युप गमात् तस्य घटससर्गोत्तरभावित्वेन पूर्वसिद्धत्वासिद्धि (द्धे)। नन्वभाववादिनोऽपि कार्यप्रागभावस्य कारणा श्रयत्वात् कारणेऽपि(णेन) कार्यप्रागभावस्य सम्बन्धोऽभ्युपगत । सम्बन्धिन प्रागभावस्य निवृत्तौ च तत्सम्बन्ध निवृत्तिरास्थेया । सा च सम्बन्धनिवृत्ति कारणस्वरूपानतिरेकिणीष्टा च । कार्यं तु दृश्यमान स्वप्राग भावस्यैव निवृत्ति , एव कार्यकारणयोरसम्बन्धोऽपि स्वप्रागभावनिवृत्तिरेवेति परिशेषात् पूर्वसिद्धकारण स्वरूपमेव कार्यप्रागभावकारणयोरसम्ब धनिवृत्तिरिति ॥—तदप्यसत् , कार्यतत्प्रागभावयो (तत्)कारणेन सह स्वरूपातिरिक्तसम्बन्धमनभ्युपगच्छता पुरतो नेद चोद्यम्। अभ्युपगच्छतामपि कार्यसम्बन्धप्रागभाव कार्यप्रागभावकारणयोरसम्बन्ध एवेति तस्य तन्निवृत्तित्व युक्तम् । कार्यमेव वा स्वप्रागभावतत्सम्बन्धयोरप्य भावो भवतु विरोधाविशेषात्। यथैक एव प्रध्वस कार्यतत्प्रागभावयो प्रतिपक्ष (क्षेप) इत्यादि स्वयमूह्यम् ।

ननु भवतामप्यविद्यानिवृत्ति पूर्वसिद्धजीवस्वरूपाविर्भाव एव, स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यत' इति श्रुत्यनुसारात् । तद्वत् ब्रह्मस्वरूपाविर्भाव एवास्माकमविद्यानिवृत्तिरस्त्विति चेन्न , ससारदशायामना विर्भूतानेकाकारगोचरस्याविर्भावशब्दार्थस्य धर्मभूतज्ञानविकासविशेषस्य पूर्वं कर्मणा प्रतिबद्धस्य पश्चात्[1]तन्नि वृत्तौ स्वरूपानुबन्धित्वादनिवर्तनीयस्यास्माभिरभ्युपगमात् । भवतस्तु निराकारे ब्रह्मणि नित्याविर्भूतज्ञप्ति (व्यक्ति)मात्रस्वरूपे नापूर्व कश्चिदाविर्भाव । ननु ब्रह्माकारवृत्ता(वर्ता न्त करणवृत्त्युपलक्षितस्वरूपेणापूर्वेण ब्रह्म स्वाज्ञाननिवृत्ति ,कारणविनाशाच्चोपलक्षकान्त करणवृत्तिविनाशे तदुपलक्षणाभावेन न भद्वितीयत्वादि प्रसङ्गावकाश इति चेत्— तदप्यतिमन्दम् , उपलक्षणस्वरूपस्यैव निष्कर्षवशान्निवृत्तिरूपत्वप्रसङ्गेनाध्यास रूपत्व(वि)कल्पानुप्रवेशात् , तस्य च दूषितत्वात्। उक्तानां च [2]विकल्पोत(ल्पान्त)राणा तथाविधान्त करण वृत्ति(वि)नाशे तन्मूलो(तन्निमित्तो)पलक्षणनाशे च तुल्यप्रसरत्वात् (इति) [3]बहिर्भावे तु सद्वितीयत्वापत्ते । समुच्चये विरोधात् । आकारभेदकल्पनेऽनवस्थानात् । आकारैक्ये भेदाभेदयोरैक्यप्रसङ्गात् । किंच बहिर्भावे [च] सा किमनादि , उतादिमती ? पूर्वत्र नित्यमविद्यानिवृत्तिप्रसङ्ग । उत्तरत्र कारणाभावात् कार्याभाव । न हि मिथ्याभूतमविद्यादिक सत्यभूतायास्तस्या कारण सभवति असत्यात् सत्योत्पत्तेर्यत्र (30) दूषणात्। न च सत्य ब्रह्मैव तत्कारणमस्त्विति वाच्यम् , तदनादित्वप्रसङ्गेन प्रागुक्तोपद्रवात्। न च( ) विगलितशबलभाव ब्रह्मैव तत्कारणम्, शबलभावविगलनस्यैव कारणा वेषणेनाऽऽत्माश्रय[त्व]प्रसङ्गात् ।

नन्वविद्यानिवृत्तिन सती, ब्रह्म यतिरिक्तत्वात् । नापि सदसदात्मिका , याघतादिदोष शतोन्मेषात् । न च सदसद्विलक्षणा , सदसद्विलक्षणनिवृत्त्यात्मकत्व याघातात । अत परिशेषादभती वा, तामपि कोटिं परित्यज्य पञ्चमप्रकारो(रा) वा । भावाभावयोरेव हि सदसदादिप्रकारा निवृत्तय । सदसद्विलक्षणा(त्व)ज्ञानम् , तन्निवृत्तिश्च प्रमाणसिद्धेति सदसदनिर्वचनीयाज्ञानानुसारेण यज्ञानुरूपो बलिरिति न्यायात् सदसदादिसर्वप्रकारविलक्षणा तन्निवृत्ति कल्प्यत इति किं नोपपन्नमिति चेत(चेन्न)—

1 तन्निवृत्तौ = कर्मनिवृत्तौ । 2 विकल्पोत्तराणाम् = अध्यासकल्पदूषणानाम् ।
3 अध्यासरूपा न वेत्यत्र द्वितीयपक्षान्तर्भावे ।

अहो परावादनीयमात्मनः परिवादमात्मनैवाऽऽविष्कृत्य वैदग्ध्यमभिनयसि । तथा हि—कोटिद्वयस्य भवतैव दूषितत्वात् अवशेषे कृते शल्कार्यम् । यत्तु—असती वेत्युक्तम्, तत्र भावान्तराभावनयेन भावान्तरविवक्षायां सद्वितीयत्वप्रसङ्गः । अतिरिक्ताभावविवक्षायां च सद्वितीयत्वं तेनैवाभावेन तत्प्रतियोगिना च सत्येन(सत्यत्वेन) दुस्त्यजम्; अभाववादिनां सत्यस्यैवाभावप्रतियोगित्वात् । निरुपाख्य विवक्षायां च तस्याः शशशृङ्गादिवत् अकादाचित्कत्वप्रसङ्गः । ततश्च पूर्ववत् सर्वदैवाविद्यानिवृत्तिरनिवार्यैत्यसंसारः। तस्याः संसारस्य चाविरोधे अनिर्मोक्षः॥ परमार्थतः सर्वदा संसाराभावात्(वः?) तत एव परमार्थमोक्षाभावश्चेति नानिष्टप्रसङ्गाविमाविति चेन्न; व्यावहारिकबन्धमोक्षव्यवस्थाभङ्गस्यैव प्रसज्यमानत्वात् । तामपि व्यवस्थां परित्यजतः लौकिकवैदिकसर्वव्यवहारविलोपप्रसङ्गः ।

किंच अविद्यानिवृत्तेरसत्त्वे नित्यमविद्यासद्भावप्रसङ्गः । ननु घटप्रध्वंसस्यासद्रूपत्वेऽपि घटादेः कादाचित्कत्ववत् अविद्याप्रध्वंसस्यासद्रूपत्वेऽप्यविद्यायाः कादाचित्कत्वमुपपद्यत इति चेन्न; घटप्रध्वंसस्य असद्रूपत्वाभावात् । स ह्यभावात्मकोऽपि तत्कालीनतया प्रमाणतस्सिद्धः । अन्यथा घटनित्यत्वस्यापि दुर्निवारत्वात् ॥ [1]असद्रूपमेव घटप्रध्वंसमभ्युपेत्य दूषणं ब्रूया इति चेन्न—शमलं भक्षय, शापितोऽसि गुरुणेत्यादिवदशक्यत्वात् । शक्यत्वाभ्युपगमे वा त्वयैव दूषण[2]मनुमतमिति किमस्माकं तत्समर्थनेन !

पञ्चमीं कोटिमाटीकमानस्यापि ते न काचित् गतिः । सा हि माध्यमिकगोष्ठीमध्ये भवन्तमध्यारोप्य अनिर्वचनीयाग्रहविशिष्टं [3]च सदद्वितीयं ब्रह्म विलुम्पन्ती त्वदन्तवादवारवाण[4]मवधूय अन्तर्गतं प्रकाशयेत् । ते ह्येवमाहुः, 'न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम् । चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥' इति । न चैकदेशवैषम्याद्विशेषः, पञ्चमकोटिपरिग्रहस्य भिक्षुपादप्रसरणन्यायेन समस्तभवत्सिद्धान्तावस्कन्दात् (न्दकत्वात्?) व्यवस्थाहेतूनामपि व्यावहारिकत्वेनाव्यवस्थितत्वस्यैव व्यवस्थितत्वात् । न च यक्षानुरूपो बलिरिति न्यायस्यात्रावकाशः; आनुरूप्यस्याविरोधित्वरूपत्वे सदसदनिर्वचनीयाज्ञाननिवृत्तेरप्यनिर्वचनीय[रूप]त्वप्रसङ्गात् । विरोधिरूपत्वे त्वनिर्वचनीयप्रत्यनीकत्वस्य निर्वचनीयत्वेन[5]

---

[1] न्यायभाष्यादावसत्त्वेन कथनात् तथा स्वीकृत्यैव त्वया दूषणं वक्तव्यमिति चेत्—अशक्यत्वच्छासनाभ्युपगमः । न्यायभाष्येऽपि असत्पदेन भावातिरिक्तत्वमेवेष्टम्—न तुच्छत्वमित्यर्थः । शमलं—नरमूत्रमलादि; ब्रूयाः इति विधिः । अशक्यत्वादिति । अभ्युपेत्येत्युक्तस्याभ्युपगमस्येति शेषः ।

2 अनुमतमिति । तस्यास्तुच्छत्वे अविद्यास्थितिरेव स्यादिति भावः ।

3 अनिर्वचनीयाग्रहविशिष्टञ्चेति पाठोऽशुद्धः । अनिर्वचनीयाग्रहमविशिष्टं चेति पठन्ति । अग्रहः = अज्ञानमिति च व्याख्यान्ति । चण्डमारुते अविशिष्टमिति क्रियाविशेषणम् अविशेषेणेत्यर्थ इत्युक्तम् । तदनुसारे एवमर्थः स्यात्—ब्रह्मातिरिक्तं सर्वं सदसदनिर्वचनीयमिति यस्ते आग्रहः, स इदानीं लोपितः । तदविशेषेण अद्वितीयं ब्रह्मेत्यपि लोपितम्; द्वितीयस्य निवृत्तिपदार्थस्यैष्टव्यादिति । अनिर्वचनीयाग्रहमविशिष्टञ्चेति पाठे चकारप्रयोगौचित्यम् । अनिर्वचनीयविषयकस्य आग्रहस्य ब्रह्मणि सर्वदा किञ्चिद्वैशिष्ट्यस्वीकारात् अविशिष्टब्रह्मणश्च लोप एव कृत इत्यर्थः ।

4 वारवाणं = कवचम् । 5 निर्वचनीयत्वेन = निर्वचनीयत्वरूपत्वेन ।

सदसत्त्व(तत्)समुच्चयकोटिबहिर्भावायोगात् । तस्याश्च दूषितत्वात् । यदा च भवदभिमता सदसद्विलक्षण-कोटिरपि निशिततर्कशूलकोटिमारोपिता, तदा कैव कथा निर्विशेषपरब्रह्माधिष्ठानानिर्वचनीयभावरूपाज्ञान[1]विक्षेपात्मकात्मव्यतिरिक्तजडरूपाहमर्थाहङ्कारवृत्तिविशेषरूपमिथ्याखरूपतत्त्वमस्यादिवाक्यलक्षणाप्रभवब्रह्मात्मैक्यविज्ञानकृत(जन्य)सदसदनिर्वचनीयविश्वनिवृत्तिरूपाया गन्धर्वनगरगोपुराधिरूढगगनारविन्द-मकरन्दपानमदभरमन्थरवन्ध्यासुतशुभकरनलकलितखरविषाणकोदण्डकोटिघटितकमठरोमशिञ्जिनीनिर्यन्त्र-निर्यदैन्द्रजालिकशरशलाकाकृत्तभविष्यद्देवदत्तपुत्रशिरश्छेदसोदरायाः दुरभिलपकारकज्ञापकाया. [2]पञ्चम्याः कोटेरित्यलमपरिणतभणितिपरिहसनेनेति ॥

॥ इति शतदूषण्यां निवृत्त्यनुपपत्तिवादः चतुश्चत्वारिंशः ॥ ४४ ॥

॥ अथ शब्दावेद्यत्वनिरासवादः पञ्चचत्वारिंशः ॥ ४५ ॥

यन्नामानि [3]परोरजांसि गृणतां यादृच्छिकैर्हेतुभिः
दुर्लङ्घ्योऽप्युपयाति गोष्पदतुलां संसारवारांनिधिः ।
दूरे नित्यममीमभूमकतया वाचां यदाचक्षते
तत् वन्देमहि सर्वशब्दविषयं त्रय्यन्तवेद्यं महः ॥

[1]यदूचिरे—निर्धूतनिखिलकल्पनाजाले स्वप्रकाशचिन्मात्रे ब्रह्मणि न कस्यचिच्छब्दस्य वृत्तिः संभवति । न हि निमित्तमन्तरेण शब्दाः प्रवर्तेरन् । न चावेद्ये वेदकानामवकाशः । न च सर्वेषामात्मसाक्षिकं प्रकाशमाने प्रकाशकापेक्षा । न चैवमुपदेशानैरर्थक्यम्, स्वत एव प्रकाशमानेऽपि स्वरूपे कल्पितोप-प्लवप्रशमनमात्रार्थतया प्रतिपन्नार्थप्रतिष्ठापनार्थप्रत्यभिज्ञापकतया[4] चोपदेशसाफल्यात् । अत एव वेदान्तानां ब्रह्मणि प्रवृत्तिरपि व्याख्याता । यद्यप्यविद्योपाधिकोपरागप्रशमनपरेषु वाक्येषु सद्ब्रह्मात्मज्ञानादिशब्दैर्ब्रह्म निर्दिश्यते, तथाऽप्युपलक्षणभूतैस्तैश्चन्द्रमस इव शाखया न ब्रह्मणस्संस्पर्शः । अत एव न ब्रह्मादिशब्द-निर्देशेन स्ववचनविरोधः । न च नामकीर्तनविधीनां विरोधः, सगुणब्रह्मविषयत्वात् तेषाम् । अत एव हि परस्मिन् ब्रह्मणि, '[5]मौनं मन्त्रजपः' इत्याचार्याः । अन्यथा कथमसंप्रज्ञातोऽपि समाधिस्स्यात् । न च विचित्रनामरूपव्याकृतश्रुतिविरोधः; तस्यास्तत्कार्योपहितविषयत्वस्य युष्माभिरप्यङ्गीकारात् । न च शब्दतत्त्वमेव ब्रह्मेति स्वप्रकाशत्वे स्वशब्दतया शब्दवाच्यता; शब्दब्रह्मणोऽपि ब्रह्मविवर्तमात्रत्वात् । अत एव स्मरन्ति, 'शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति' इति । आह च साम्बः, 'शब्दार्थत्व-

---

1 विक्षेपात्मकव्यतिरिक्तेति अशुद्धः पाठः । विक्षेपात्मक—आत्मव्यतिरिक्तेति शुद्धः पाठः ।

2 पञ्चम्याः कोटेः केन प्रयोजनम्? ॥ ४४ ॥

(४५) 3 परोरजांसि = रजःपारवर्तीनि । नामानीत्यनेन स्वैकवाचकनामवत्त्वं सर्वशब्देति वाच्यान्तर-वाचकशब्दवाच्यत्वं चोक्तम् । तर्हि कथं वाचां दूरे ? तत्रोक्तम् अमीमभूमकतयेति । यतो वाचो निवर्तन्त इत्यादेरपरिच्छिन्नत्वमर्थ इति । 4 प्रत्यभिज्ञापकत्वम् = पूर्वज्ञाताखण्डार्थपरत्वम् । 5 मौनमिति । सगुण-विषये मन्त्रजपेन यत् साध्यम्, तत् निर्गुणविषये मौनसाध्यम् । तस्य वागगोचरत्वादिति भावः ।

विवर्तमानपरमज्योतीरुचो गीयते.' इति । न च ब्रह्म शब्दवाच्यं वस्तुत्वात् घटवदित्यनुमानोदयः, काल्पनिकवाच्यत्वेन सिद्धसाधनात् । तदतिरिक्तस्य तु दृष्टान्तेऽप्यसन्मतेनासिद्धेः । घटादिषु (च) वस्तुत्वानभ्युपगमेन साधनविकलत्वाच्च । न च प्रकाशमानत्वादिमात्रं वस्तुत्वमिति विवक्षितमिति वाच्यम् ; तथाऽपि प्रकाशमानैः शुक्तिरजतादिभिः शशविषाणादिभिश्चानैकान्त्यात् । न हि तेषां पारमार्थिकं वाच्यत्वं वोऽभी(भी)ष्टम् ; स्वयमसतः परमार्थधर्माधारत्वात् । किंच यदि वाच्यत्वं वाच्यम्, ततस्तस्यापि वाच्यत्वान्तरम्, एवं तस्यापीत्यनवस्था । यदि पुनरवाच्यम्, तेनैवानैकान्त्यं दुष्परिहरम् । ब्रह्म न शब्दवाच्यं निर्विशेषत्वादिति प्रत्यनुमानं(मात यं) च । आगमे च परिपन्थिनि कथमनुमानगन्धः। तथा हि, 'यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह', 'न शब्दगोचरो यस्य योगिध्येयं परं पदम्' इत्यादिश्रुतिस्मृतिर्विरोध स्फुट एव । न च[1] सामान्य(तासामन्य?)परत्वम् ; ब्रह्मस्वरूपोपदेशपरत्वेन प्रवृत्तेः । न च कतिपयशब्द[2]निषेध[विषय]परतया सङ्कोचः ; तथा सति सर्ववस्तुसाधारण्येनातिशयासिद्धेः । असङ्कोचे चास्मदुक्तविषयव्यवस्थायाः स्वरूपाश्रयत्वात् । तदेतत् सर्वमभिप्रेत्याह भगवान् पराशरः, 'प्रत्यस्तमितभेदं यत् सत्तामात्रमगोचरम् । वचसामात्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसंज्ञितम् ॥' इति । अतो न ब्रह्म कस्यचिदपि शब्दस्य वाच्यमिति ।

अत्रोच्यते—यदुक्तं समस्तविशेषरहिते ब्रह्मणि निमित्ताभावेन(भावादेव) न शब्दप्रवृत्तिरिति ; तत्र सविशेषत्वोपपादनादेव हेतुरसिद्धः । यथा च निमित्तं निमित्तान्तरमन्तरेण शब्दवाच्यं भवति, तथा स्वरूपमपीति निरूप्यतां त्वया । येषां शब्दानां यत्र यन्निमित्तद्वारेण प्रवृत्तिः, तेषामेव हि तत्र तदभावे निवृत्तिः। अन्यादृशस्तु शब्दो ब्रह्मणि न दृश्यत इति चेन्–किं कुर्मः? सङ्केत्यतां व्यवहाराय तथाविधः शब्दोऽपि(ब्दः) । यच्च—'अवेद्ये वेदकाना नावकाशः ; न च स्वयंप्रकाशे प्रकाशकापेक्षा' इति—तत्र स्वप्रकाशस्यापि ज्ञानान्तरवेद्यत्वस्थापनादेव परिहृतम् । यच्चोपदेशानां वेदान्तानां च कल्पितोपाधिप्रशमनमात्रार्थत्वमुक्तम्, तदपि तदा शोभते, यदि स्वरूपमनिर्दिश्य उपरागाः शमयितुं शक्येरन् । अन्यथा ब्रह्मणो निर्विशेषत्वमपि नोक्तं स्यात् ॥ ननु किं ब्रह्म[णो]निर्देशेन? विशेषा एव प्रतीयमाना मिथ्यात्वेन ज्ञाप्यन्ते ; ब्रह्म तु स्वप्रकाशं निष्ठत्येवेति चेत्–तदपि न ; 'निर्गुणम्', 'निरञ्जनम्' इत्यादीनां ब्रह्मणो विशेषणतयैव प्रयोगात् । प्रकाशमानमात्रनिषेधे च ब्रह्मणोऽपि निषेधप्रसङ्गात् । यदि ब्रह्मव्यतिरिक्तमिति विशेष्यैव, तदा(था)पि सिद्धस्तन्निर्देशः । प्रतियोगितयेति तु विशेष. । यच्चोपदेशादेः प्रत्यभिज्ञापकत्वमिति, ततः किमायातमवाच्यत्वस्य ? पूर्वपक्षिपक्षेऽपि शब्दप्रवृत्तिनाशस्यान[भ्यु]पगमात् । यत्तु शाखाचन्द्रन्यायेन सद्ब्रह्मादिशब्दैरुपलक्षणमुखेन ब्रह्मणः स्पर्शनं इति—तदप्यसत् । उपलक्ष्योपलक्षणयोरपि बोध्यबोधकभावलक्षणसंस्पर्शस्य सर्वत्र दुरत्ययत्वात्, तावतैव च शब्दवेद्यत्वसिद्धेः ॥ लक्षणामात्रं तु तत्र, न तु वाच्यत्वमिति चेत् ; किमतः? तावताऽपि शब्दवेद्यत्वस्य स्थितत्वात् । मुख्यार्थसम्बन्धादेश्च लक्षणानिमित्तस्य

1 अस्य, 'न चार्थवादतया विधिशेषत्वम्' इति चण्डमारुतेऽर्थो वर्णितः । परं तु न स्फुटम् ।
2 निषेधः—वाच्यत्वाभावः ।

लाक्षणिकशब्देनापि अपेक्ष(लक्ष)णीयत्वाच्च॥ एतावन्मात्रं शब्दवेद्यत्वमिष्यत इति चेत्; किमन्यन्नेष्यते; न तावन्निमित्ताभावादेरित्युक्तम्। न च वाङ्मनसनिषेधश्रुतिर्लक्षणामनुजानातीति नियामकं पश्यामः॥ विरोधपरिहाराय वृत्तिविशेषविषयत्वेन(विषय)व्यवस्था क्रियत इति चेत्—तर्हि लक्षणावृत्तिरेव निषिद्ध्यताम्, नियामकाभावात्। अस्मन्नयेन सर्वप्रमाणाविरुद्धेनापरिच्छेद्यमाहात्म्यं [1]तदर्थमास्थितम्। अत. सर्वप्रकारशब्दवेद्यत्वनिषेधस्य दुश्शकत्वात् स्ववचनविरोधो दुष्परिहरः(दुस्तर)। यत्तु नामकीर्तन विधीनां सगुणब्रह्मविषयतेति; तत् तावत् सत्यम्, यदि तदतिरिक्तं ब्रह्म नाभिसन्दध्या। यश्चासौ, 'मौनं मन्त्रजपः' इति व्याहतोपदेश., सोऽपि मौनप्रशंसापरश्चेत्, उपपद्यते; न तु मन्त्रजपं विहितं प्रतिषेद्धुं क्षमते(क्षमेत)। न चाधिकारिविशेषेण विषयव्यवस्था, समाधिनिष्ठमधिकृत्यैव तद्विधानात्। असंप्रज्ञात-समाधिरपि न शब्दवाच्यताविरोधी, अपितु केवलं तदातन[2]शब्दानुसन्धानपरिपन्थीति समाधिशास्त्रविदः। यत्तु—विचित्रनामरूपभावत्वश्रुतिस्त(त्व)त्कार्योपहितविषयेति—तदस्माभिरपीष्यत एव (ष्यते। एवं) तथाऽपि तदुपहितब्रह्मण्यपि तत्तन्नामपर्यवसानविवक्षा दुर्वारा। अन्यथा, 'बहु स्याम्' इति सङ्कल्पस्य, 'तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत' इत्यादेश्च दुर्निर्वहत्वात्। शब्दतत्त्वस्य ब्रह्मव्यतिरेकसाधनं त्विष्टमेव। विवर्तता तु प्रकृतानुपयोगिनी, पराकृता च यत्तु-शब्दवाच्यत्वसाधने काल्पनिकवाच्यत्वाभ्युपगमात् सिद्धसाधनत्व-मुक्तम्, तदपि स्वबाधपर्यवसितम्, घटाद्यविशेषप्रसङ्गात्। घटादीनां शब्दवाच्यत्वमभ्युपगम्य ब्रह्मणि तन्निषेधप्रवृत्तत्वात्। घटादितुल्यशब्दवाच्यत्वाभ्युपगमे च विवादाभावात्। न हि वयं ब्रह्मणि लोक सिद्धातिरिक्तप्रकारं वाच्यत्वमिच्छामः, येन तन्निषेधसिद्धिः। न च वाच्यत्वमात्रस्य दुर्निरूपतया ब्रह्मणि तदभावः; सामान्यतो दुर्निरूपत्वप्रक्रियायाः, प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधकानां च निरस्तत्वात्। अत एव वस्तुत्वादि[ति]हेत्वसिद्धिरपि परिहृता।

यत्तु प्रकाशमानत्वादिति हेतोः शुक्तिरजतादिभिरनैकान्त्यमिति—तन्न; तत्रापि प्रकाशमानस्य सर्वस्याधिष्ठानारोप्यसम्बन्धादेः शब्दवाच्यत्वसिद्धेः तदतिरिक्तस्य कस्यचिदस्माभिः प्रकाशमानत्वा-नभ्युपगमात्। असद्व्यवहारप्रसङ्गस्यान्यत्र निस्तीर्णत्वात्। यत्तु वाच्यत्वधर्मेणानैका(न्तिकत्व)न्त्यमुक्तम्—तदप्यसत्; तस्यापि वाच्यत्वशब्देन वाच्यत्वात्। अन्यथा वाच्यत्वमिति वक्तुमशक्यत्वात्। न चानवस्था; घटादिगतवाच्यत्वस्य वाच्यत्वगतवाच्यत्वस्य च वाच्यत्वशब्दवाच्यसामान्यरूपेणैकतया तदतिरिक्तगवेषणाभावात्। प्रतिवस्तुनियतशब्दव्यापारभेदेऽपि दोषाभावात्। स्वपरनिर्वाहकसमाधिं च स्वप्रकाशवादादौ परिगृहीतं किमत्र विस्मरसि?

यत्तु निर्विशेषं वादिति प्रत्यनुमानम्—तत्र केषाचित् स्वरूपासिद्धिः। सिद्धानामपि स्वयंप्रकाश-त्वादीनां स्ववचनविरोधादिभिर्निरास, ब्रह्मेति धर्मिनि(तया तन्नि)र्देशात् तत्पर्यवसितसाध्यहेतुनिर्देशाच्च।

---

1 तदर्थम्—वाङ्मनसनिषेधश्रुत्यर्थम्।

2 अर्थज्ञानावसरे शब्दस्मरणं संस्कारबलात् सहजम्। तत् तदा न भवति चेत्, तदैवासंप्रज्ञातता।

अन्यथा आश्रयासिद्धि-अनन्वय-स्वरूपासिद्ध्यादिदोषप्रसङ्गात् ॥ मुख्यवृत्तिनिषेधः साध्यते ; लक्षणया तु धर्मिस्वरूपादिनिर्देश इति चेन्न ; अत्र न लक्ष्यं निर्विशेषत्वादित्यपि वक्तुं शक्यत्वात् । सर्वस्य च ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य येनकेनापि शब्देन लक्ष्यत्वसिद्धेर्न सपक्षत्वप्रसङ्गः ॥ मा भूल्लक्ष्यत्वमपीति चेत् —तर्हि धर्मिनिर्देशादित्यागे कथमनुमानकथा ? 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादिकं तु न ब्रह्मणः शब्दवाच्यतां बाधते ; तस्य शतगुणितोत्तरक्रमेण ब्रह्मगुणानन्त्यं प्रतिपाद्य तथाविधापरिच्छेद्यत्वनिबन्धनवाङ्निवृत्तिप्रतिपादनपरत्वात् । 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्' इति व्यतिरेकनिर्देशेन च गुणविषयत्वं व्यक्तम् । अन्यथा वाच्यत्वमात्रनिषेधे तु अन्नत्वयच्छब्दादेः समुद्रघोषत्वप्रसङ्ग. । एवंच यत्र गुणप्रकर्षप्रसङ्गमन्तरेणैव शब्दवाच्यत्वं निषिद्धम्, तत्राप्ययमेव शास्त्रार्थोऽनुगमयितव्य· । न चैवंविधा वाचोनिवृत्तिर्वस्त्वन्तरेषु विद्यते, येन कतिपयशब्दमात्रागोचरत्वे(त्वसाम्येन) अतिशयासिद्धिं [अ]शङ्केथाः । या पुनस्तत्रासंकोचेन विषयव्यवस्थाऽभिमता, साऽप्याशामात्रसिद्धा , लक्षणावृत्तेर्ब्रह्मणि काल्पनिकवाच्यत्वस्य वा दुस्त्यजत्वात् । अन्यथा स्ववचनविरोधादे प्रतिपादितत्वात् ॥

श्लो--अवाच्यमिति वाच्यं चेत्-ब्रह्म वाच्यत्वमृच्छति । अवाच्यमित्यवाच्यं[1] चेत् ब्रह्म वाच्यत्वमृच्छति ॥

यत्तु, 'प्रत्यस्तमितभेदम्' इत्यादि—तदपि परिशुद्धात्मस्वरूपोपदेशपरमिति प्रकरणा(न)नुसारेण व्याख्यात भाष्ये । भवतु वा तस्य परब्रह्मविषयत्वम् ; तथापि न सर्वशब्द(सर्वथा)वाच्यत्वनिषेधशङ्का, स्ववचनविरोधादेरत्रापि दुर्निरासत्वात् । येन महर्षिणैवमुक्तम्, 'शुद्धे महाविभूत्याख्ये परे ब्रह्मणि शब्द्यते । मैत्रेय भगवच्छब्द. सर्वकारणकारणे ॥ तत्र पूज्यपदार्थोक्तिपरिभाषासमन्वितः । शब्दोऽयं नोपचारेण ह्यन्यत्र ह्युपचारत. ॥ एवमेष महाशब्दो मैत्रेय भगवानिति । परमब्रह्मभूतस्य वासुदेवस्य नान्यगः ॥" इति—स कथं ब्रह्मण [सर्वथा] शब्दवाच्यत्वं प्रतिक्षिपेत् ? न च त्वदुक्ता एव [2]श्रुतिस्मृतयः ; 'बृहति बृंहयति तस्मादुच्यते परं ब्रह्म', 'तस्योदिति नाम', 'तस्योपनिषदहरिति'— [3]'अधिदैवतम्—', 'तस्योपनिषदहमिति'—'अध्यध्यात्मम्, 'सर्वाधारं धाम विष्णुसंज्ञम्' इत्यादिश्रुतिभिः तत्तच्छब्दाना ब्रह्मणश्च नामनामिभावेनैव व्यपदेशात् । 'ओमिति ब्रह्म' इत्यादिना प्रणववाच्यत्वं [च ?] [4]श्रूयते । स्मरन्ति च, 'नतास्स सर्ववचसां प्रतिष्ठा यत्र शाश्वती', 'वचसां वाच्यमुत्तमम्' इति । आह च स्वयमेव, 'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य.' इति । [5]अत, 'सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति' इत्यादिसर्वश्रुत्यादिविरोधाय स्ववचनविरोध(।दि)परिहाराय च मुमुक्षूपादेयब्रह्मनामवर्गसंरक्षणाय अपरिच्छेद्यमाहात्म्यादिनिबन्धनैव ब्रह्मणि वाचोनिवृत्ति· श्रुतिस्मृतिभिर्विवक्षितेति न ब्रह्मणि शब्दवाच्यत्वमात्रं प्रतिक्षेप्तुं शक्यमिति ।

॥ इति शतदूषण्यां शब्दावेद्यत्वनिरासवादः पञ्चचत्वारिंशः ॥ ४५ ॥

---

1 अवाच्यमिति पदेनावाच्यत्वे तद्वाच्यत्वं वाच्यत्वप्रयुक्तमेवेति वाच्यत्वमागोत्र प्रहेति । 2 श्रुतिस्मृतयः त्वदुक्तप्रकारा एव सन्तीति नेति भावः। 3 अत्र श्रुतिशोधने भाष्यार्थदर्पणो द्रष्टव्यः। (३-३-२०. सू.) 4 श्रूयत इति पदं कतिपयकोशस्थम् । 5 अत इति पदम् 'इत्यादि' इत्यस्यानन्तरं पठ्यते । तन्न युक्तम् ॥

—०—०—

॥ अथ निष्प्रपञ्चीकरणनियोगभङ्गवादः षट्चत्वारिंशः ॥ ४६ ॥

आविर्भावतिरोभावजन्मनाशविकल्पवत् । यस्यैतदक्षयं नित्यं जगत्, तं विष्णुमाश्रये ॥

ये पुनः सर्वशब्दानां कार्यपरत्वं वदतां मतमपि कटाक्षयन्तः, सिद्धरूपे ब्रह्मणि स्वतो निरतिशयपुरुषार्थरूपे ज्ञानजननमात्रेण प्रयोजनपर्यवसाने वेदान्तानां संभवत्यपि प्रत्यक्षाद्यवबाधितनिरतिशयपुरुषार्थरूपब्रह्मज्ञाने स्वतःप्रामाण्यमपि विस्मरन्तः, तथाविधपरिनिष्पन्नब्रह्मस्वरूपशु(सि)द्ध्यर्थं तस्य निष्प्रपञ्चताकरणनियोगविषयतामाहुः—तेषां तथाविधनियोग(विधि)वाक्यासंभवात् सपरिकरनियोगसिद्धेश्च निर्मूलः प्रलापः । तथा हि—न तावत्, 'निष्प्रपञ्चं ब्रह्म कुर्यात्' इति विधिवाक्यमधीमहे । न च फल-करणदर्शनादिभिः कल्प्यते । न च स्मृत्याद्यनुसारेण तथाविधश्रुतिरनुमीयते । न च नित्यानुमेया श्रुतिरुपपद्यते । न च तदनुमितिलिङ्गतया निष्प्रपञ्चताकरणाचारः केनचित् क्वचिदपि दृष्टपूर्वः । न च निष्प्रमाणकोऽपि विधिः, अस्तीति वाङ्मात्रेणापि सिध्यति ॥ ननु किमनेन कदर्थनेन(विकत्थनेन)? नानात्वदर्शननिन्दावचनैः नानादर्शन(नानात्व)निषेधवचनैः निर्गुणादिश्रुतिभिः, मायोपादानत्वान्यथानुपपत्त्यादिभि(तिभि)श्चानुगृहीतः, 'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः' इत्येवमादिको विधिः उपलक्षणपरस्सन्, 'द्रष्टृदृश्यादिसमस्तभेदशून्यं दृशिमात्रं ब्रह्म कुर्यात्' इति नियुञ्जानः प्रकृतार्थे परिपूर्णं प्रमाणम्, नित्यसिद्धस्यापि ब्रह्मणो निष्प्रपञ्चतारूपेण साध्यत्वमप्यविरुद्धमिति चेन्न—(चेत्—तन्न)अनुग्राहकत्वेनाभिमतानां सर्वेषां प्रत्येकं विस्तरतो दूषणात् ।

विधिस्वरूपमपि पश्यामः (विमृशामः?)—कोऽत्र ब्रह्मवाचकश्शब्दः, कथं तस्य निष्प्रपञ्चताकरणवाचीति ॥ दृशिमात्रश्रुत्यादयः शब्दाः संविद्रूपब्रह्मवाचकाः, द्रष्टृत्वादिभूतिदर्शननिषेधो निष्प्रपञ्चताकरणवाचीति चेत्—किं व्युत्पत्तिसिद्धोऽय(मेषा)मर्थः, उत तदनुपपत्त्या लक्षणादिवशादङ्गीक्रियते, किं वा भवत्सैद्धान्तिकसङ्केतादिति? न प्रथमः, दृशिमात्रश्रुत्यादिशब्दानां तावत् ब्रह्मशब्दपर्यायत्वाभावात् । तत्तत्करणायतबुद्धिविशेषा एव हि तैरभिधीयन्ते । अन्यथा पुनरुक्तिः स्यात् । द्रष्टृप्रभृतिदर्शननिषेधोऽपि तत्तज्ज्ञाननिवृत्तिमेव वदति, न तु तत्कर्तृनिवृत्तिम् । नापि द्वितीयः, अनुपपत्तेरदर्शनात् ॥ उचितार्थान्तरादर्शनमेवानुपपत्तिरिति चेन्न, तथाप्यनुचितार्थान्तरकल्पनायोगात् । दृश्यते चार्थान्तरमुचितम् । तथा हि—यदा दृष्टेरतिरिक्तं द्रष्टारं न पश्येरित्यतिरिक्तपदाध्याहारेण योजना, तदा द्रष्टुः पुरुषस्यापि स्वयञ्ज्योतिषः स्वधर्मभूतदृशिमत्त्यादिशब्दाभिलप्यज्ञानसाजात्येन तदतिरिक्तत्वनिषेधोपपत्तेः न कस्यचिदपि मिथ्यात्वसिद्धिः । अनध्याहारे तु दृष्टेर्द्रष्टेति जीवात्मा निर्दिश्यते । ओदनपाकं पचतीतिवत् कर्तृत्वमात्रविवक्षया द्रष्ट्रादिशब्दः । ततश्च तत्तत्करणायत्तज्ञानकर्तारं जीवात्मानं नोपासीथाः, अपितु तदन्तर्यामिणं करणनिरपेक्षस्वाभाविकनिरतिशयज्ञानादिगुणगणम् अशेषदोषप्रत्यनीकं परमात्मानमुपास्स्वेत्युक्तं भवति । न च जीवस्यापि विशेषणतया उपास्यत्वाभ्युपगमात् तद्दर्शननिषेधानुपपत्तिरिति वाच्यम्, करण[प्र]वृत्तलब्धस्वाभाविक-

विकासशालिपरिशुद्धस्वरूपजीवविशिष्टस्य परमात्मन उपास्यत्वात् । एवं[1] मर्यान्तराण्यपि कर्तृत्वाभिमानत्यागादिरूपाणि प्रत्यक्षाद्यविरुद्धानि समुचितानि कल्पयितुं शक्यानि । अतो नानुपपत्तिलेशः । नापि तृतीयः, अतिप्रसङ्गात् । परसिद्धान्तसिद्ध(न्तरसिक)सङ्केतवशादपि भवत्पक्षस्य कार्त्स्न्येन भङ्गप्रसङ्गात् । एवं विधिवाक्यासंभवो दर्शितः ।

अथ सपरिकरनियोगासिद्धिं ब्रूमः । तथा हि—नियोगवाक्यार्थवादिना नियोगः नियोज्यः, तद्विशेषणं विषयः करणमितिकर्तव्यता प्रयोक्ता च वक्तव्याः । तत्रासौ नियोगस्तावत् सामान्यतो विशेषतोऽपि प्रमाणादर्शनादेव निरस्तः ॥

कश्चात्र नियोज्यः ? न तावत् ब्रह्म, त्वन्मते तस्याज्ञत्वात् अनियोज्यत्वात् । अस्मन्मते तु सर्वज्ञत्वादेव नियोक्तव्यत्वाभावात् । अत एव नाप्यविद्या । नाप्यहङ्कारादिकम्, तत्प्रतिफलितचैतन्यादिकं वा, तेषामपि विमृश्यकारिणां स्वोच्छेदकरणे नियोक्तुमशक्यत्वात् । अविमृश्यकरणे तु न शास्त्रयोग्यता । न च निर्विशेषानुभूतिस्थितये निरूपकः बालो(परीक्षको भ्रान्तो) वा कश्चित् स्वोच्छेदमनुमन्यते । अत एव तेषामधिकारित्व[2]प्रयोक्तृत्वाद्यवस्थान्तरमपि भग्नम् । न च शास्त्रं [3]वायूदकादिवत् मुमुक्षा(विवक्षा)[4]ऽननुरूपं वैर प्रवर्तयति, अशास्त्रत्वप्रसङ्गात् । ततोऽपि नियोगस्य मूलोच्छेदः ॥

किं चाऽत्र (तावत्) नियोज्यविशेषणम् ? ब्रह्मस्वरूपयाथात्म्यानुभव इति चेत्, तत् किं निमित्ततया स्थित्वा नियोज्यं विशिनष्टि, उत फलतया ? नाऽऽद्यः, जीवनपुत्रजन्मादिवत् तस्यासिद्धत्वात्, सिद्धत्वे वा किं नियोगेन ततः एव तत्फलसिद्धेः ॥ अथ श्रवणजन्यः परोक्षानुभवः सिद्धः सन् विशेषणमिति चेन्न, श्रवणेन तथाविधानुभवजननस्यैव निष्प्रपञ्ची(ञ्चता)करणरूपत्वात् । न हि ततोऽतिरिक्तं किंचिदत्र पुरुषव्यापारविषयं पश्यामः ॥ साक्षात्कारज्ञानं तद्विषय इति चेन्न, साक्षात्कारस्य नियोगसाध्यत्वाभ्युपगमात् ततः पूर्वं तदसिद्धेः । तत्सिद्धौ वा किं नियोगेनेत्युक्तम् । अथ यदि नित्यब्रह्मस्वरूपप्रकाश एव निमित्तमित्युच्येत, न तर्हि(हि) तत् कस्यचिद्विशेषणम्, अनन्यनिष्ठत्वात् । तस्य च निमित्तत्वे तन्नित्यत्वेन जीवननिमित्ताग्निहोत्रवन्नित्यं विषयानुष्ठानप्रसङ्गः । नापि द्वितीयः, तथापि हि (सः) याथात्म्यानुभवः शब्दजन्यो वा, अक्षजन्यो वा, स्वरूपभूतानुभव एव वा ? आद्ये नियोगात्पूर्वं(र्वे)सिद्धस्य कथं नियोगफलत्वम् ? द्वितीये(ऽपि) तु असंभवः, न हि निष्प्रपञ्चतायाः असिद्धायामक्षाणि तज्जन्यं वा ज्ञानं संभवति । संभवे वा कथं निष्प्रपञ्चता ? तृतीये तु कथं नित्यसिद्धस्य फलत्वम् ? स यदि साध्यः, तदा स्वर्गादिवदनित्यः स्यात् ।

---

1 त्वयि जायमाने दृष्टयादौ तत्र स्वतन्त्रकर्तृत्वं न; तत् सर्वं त्वया नोपाद्यं च; न च वरणाय तत्ज्ञानाश्रयत्वमस्य नियतम् स्वाभाव्यादित्यादिकमभिप्रायम् । 2 अधिकारित्वं फलभोक्तृत्वादि; प्रयोक्तृत्वम् कर्तृत्वम् । 3 वायूदकेति । वात्यावत् प्रवाहादिवदित्यर्थः । 4 चण्डमारुते मुमुक्षामित्यत्र विवक्षामिति पाठं मत्वा विवक्षेति स्थाने विवक्षितमिति लिखितम् । यद्वा तत्राप्यशुद्धिरेव । मुमुक्षेति मानविवक्षितमित्येव स्यात् । मानस्यैव साक्षात् शास्त्रजन्यत्वात् ।

प्रपञ्चनिवृत्तिरूपेण साध्यत्वमिति चेत् ; न तद्धं(न ह्य)न्यरूपेणान्यस्साध्यस्स्यात् । अत प्रपञ्चनिवृत्तिरेव साध्येत्युक्तं भवति । ततश्च हेतुसाध्ययोरैक्यप्रसङ्ग. ॥

कश्चात्र नियोगविषय ? किं ब्रह्मैव, उत निष्प्रपञ्च(ञ्चं)ब्रह्म, अथ प्रपञ्चनिवृत्तिरेव ? न प्रथम ; तस्य नित्यत्वेनाभाव्यत्वात्, अभावार्थत्वाच्च । अत एव न द्वितीय, न हि निष्प्रपञ्चमपि ब्रह्म भावार्थ ॥ तथापि तस्य साध्यत्व संभवतीति चेत्, किं ततः ? न हि स्वर्गादिक साध्यमित्येतावता विधिविषयो(ऽपि) भवति । अतोऽत्रापि केवलं फलत्वमात्रं सभाव्येत । तत्र च प्राप्ताप्राप्तविवेकेन विशेषणस्यैव साध्यत्व मिति कथं ब्रह्मस्वरूपस्य विधिविषयत्वम् ? अत एव न तृतीय, तस्याः फलत्वाच्च । न हि प्रपञ्च निवृत्त्यतिरिक्तो मोक्षो नाम भवन्मते । किमर्थं च तया नियोग· साध्यते ? न हि नियोगसाध्यं तदतिरिक्तं किंचित् । कथं च सर्वप्रपञ्चनिवृत्तौ नियोगस्वरूपलाभ ? तस्याश्च नियोगविषयत्वे, तया नियोग, तेन च सेति परस्पराश्रयण च । उक्तन्यायेन प्रपञ्चनिवृत्ते करणत्वमपि निरस्तम्, विषय करणयोरतीव भेदाभावात् । स चायं नियोग किं स्वयमेव प्रपञ्चं निवर्तयति, उत तत्त्वज्ञानमुत्पाद्य ? पूर्वत्र किं मिथ्याभूतस्य प्रपञ्चस्य ज्ञानबाध्यत्वं परित्यज्य नियोगबाध्यत्वमङ्गीकरोषि ? तथा सति प्राय श्चित्त निवर्त्यदुरितवत् सत्यता प्रपञ्चस्य । अन्यथा तत्त्वज्ञानेनैव बाध्यत्वे नियोगकृत्यं न पश्यामः । उत्तरत्रापि आकाङ्क्षादिमत्वता वाक्येनैव तत्त्वज्ञान जायत इति किं नियोगात् ? (नियोगेन) तेनैव च तत्त्वज्ञानेन ब्रह्म व्यतिरिक्तसमस्तबाधात् कथं सपरिकरनियोगोत्पत्तिश्च ॥ परोक्षापरोक्षनिवर्तकज्ञानयोरविशेषोपपादनादिक मन्यत्र ग्राह्यम् । किंच प्रपञ्चनिवर्तकोऽयं नियोगो न तावत् ब्रह्मस्वरूपम्, निवर्तकस्य [तस्य] नित्यतया नित्य प्रपञ्चाभावप्रसङ्गात्, नित्यस्य विषयानुष्ठानसाध्यत्वायोगाच्च । अतो ब्रह्मस्वरूपव्यतिरिक्त एष्टव्य । स च कृत्स्नप्रपञ्चनिवृत्तिरूपविषयानुष्ठानेन प्रयोक्तुरपि नष्टत्वान्निराश्रय कथमुत्पद्येत ? आश्रयस्थितौ वा कथं विषयलाभ ? निराश्रयोत्पत्तावपि नियोगाख्यमिथ्यापदार्थस्थितौ कथं कृत्स्नप्रपञ्चनिवृत्ति· (सिद्धि·)? सिद्धावपि किमन्यन्नियोगसाध्यं मोक्षाख्यं फलमिति ।

किंच करणभूताया. प्रपञ्चनिवृत्ते का नामेतिकर्तव्यता ? न काचिदिति चेन्न, अनुपकृतस्य करणत्वायोगात् । यथाहु·, 'न हि तत् करणं लोके वेदे वा किंचिदीदृशम् । इतिकर्तव्यतासाध्ये यस्य नानुग्रहेऽर्थिता ॥' इति । अस्तु या काचिद्भावरूपेति चेन्न, सा हि सन्निपत्योपकारिका वा स्यात्, आरादुपकारिका वा ? नाद्य, कृत्स्नप्रपञ्चनिवृत्तिरूपकरणशरीरनिवर्तकस्य कस्यचिददर्शनात् ॥ अद्वैतज्ञाने दृश्यत इति चेन्न ; तेनैव प्रपञ्चनिवृत्तिरूपमोक्षसिद्धौ करणादिनिष्प्रयासिद्धिप्रसङ्गात् । नापि द्वितीय, कृत्स्नप्रपञ्चनिवृत्तिरूपकरणस्वरूपासिद्धे, तत्सिद्धौ तदनुग्राहकांशानन्वयानमित्युभयतस्पाशा रज्जु ॥ अथाभावरूपानुग्राहकस्थितौ न विरोध इति मन्यसे, तन्न, तस्य कृत्स्नप्रपञ्चनिवृत्त्यन्तर्गत त्वेन करणेतिकर्तव्यताभेदासिद्धे । तदेतदभिप्रेत्याह, **'अभावरूपत्वे चाभावादेव न करणशरीर निष्पादयति, नाप्यनुग्राहकम्'** इति । अभावात्—कृत्स्नप्रपञ्चनिवृत्त्यन्तर्गतत्वेन करणात्पृथगभावा

भावादित्यर्थः । केचित्तु अस्य भाष्यस्यैवमर्थमाहुः, अभावत्वादेव न हेतुत्वमित्युच्यत इति । तत्र शब्दाशास्त्रस्या(स्यमर?)र्थानौचित्यादिकं च द्रष्टव्यम् । तदेव विधायकादर्शनात् सपरिकरनियोगानुपपत्तेश्च निष्प्रपञ्चब्रह्मविषयो विधिर्न संभवतीति सिद्धम् ॥

॥ इति शतदूषण्यां निष्प्रपञ्चीकरणनियोगभङ्गवादः षट्चत्वारिंशः ॥ ४६ ॥

॥ अथ विकल्पप्रामाण्यभङ्गवादः सप्तचत्वारिंशः ॥ ४७ ॥

संसारसागरोत्तारकारणं वारणाचले । अविकल्पविकल्पाभ्याममप्यक्षितमुपास्महे ॥

यदुच्यते—विप्रतिपन्नो विकल्पो मिथ्याविषयः विकल्पत्वात्, यथा शुक्तिरजतविकल्पः । यो न मिथ्याविषयः, नासौ जात्यादिविशिष्टप्रत्यय इति सर्वस्यापि भेदस्य विकल्पविषयतया मिथ्यात्वे परिशेषादद्वैतसिद्धिरिति—तदेतत् **सविकल्पकमपि प्रत्यक्षविभागतयोदाहरद्भिर्भाष्यकारैर्निरस्त**प्रायम् । तद् विस्तृणीमहे । तत्र तावत् पक्षादयो न निर्विकल्पकविषयतया सिद्धाः; तथा सति अभिलापसम्बन्धानर्हत्वप्रसङ्गात् । विकल्पविषयतया सिद्धौ तु, य एते पक्षादिग्राहिणो विकल्पाः, किं तेऽपि पक्षीक्रियन्ते, उत तद्व्यतिरिक्ता इति । न प्रथमः; व्याघातात् । [1]विकल्पानां विसंवादित्व-विकल्पस्य विसंवादे, पुन (?) तेषामपि संवादपर्यवसानात् । संवादे पुनः तेषां विसंवादे पर्यवसानात् आश्रयासिद्धिप्रसङ्गात् । अविसंवादातिरिक्तायाश्च तत्सिद्धेरनिरूपणात् । (विसंवादातिरिक्ताया-स्तदसिद्धेरनिरूपणात् ।) विसंवादेऽपि वा तत्सिद्धौ सर्वत्र[2] विशिष्टार्थसिद्धेर्दुर्निवारत्वात् । नापि द्वितीयः, तैरेवानैकान्त्यात् ॥ अविसंवादोऽपि तेषामनिश्चित इति चेन्न; तथाऽपि सन्दिग्धानैकान्त्यस्य स्थितत्वात् । अन्यतस्तेषां विसंवादसाधनेऽप्युक्तदोषानुधावनात् । यदि च सर्वे विकल्पा विसंवादिनः, कथमनुमानादिविकल्पास्ते प्रमाणं भवेयुः? परम्परया [3]अर्थप्रतिबन्धादिति चेत्; तुल्यं [4]विकल्पेऽपि । मा भूत् तेषां प्रामाण्यमिति चेत्; तदा (तथापि) कथमेतदनुमानं समीहितसाधनायोदाहरसि? ॥ लोकव्यवहारसिद्धतया, परमतसिद्धतया चेति चेन्न, आत्मघातिनामीदृशानां लौकिकैः (वादिभिः) परीक्षकैश्च(र्वा) साध्यसिद्ध्यङ्गत्वानभ्युपगमात् ।

---

(४७) अत्र वादे नागरलिपिमुद्रणे अशुद्धियाहुल्यम् । अविकल्पविकल्पाभ्याम् = निर्विकल्पकसविकल्पकाभ्याम्) 1. व्याघातमुपपादयति विकल्पानामिति । विसंवादित्वविकल्पस्येति । विकल्पो मिथ्याविषयक इति प्रवृत्तानुमितेरित्यर्थः । अनुमिते मिथ्याविषयकत्वे पक्षे मिथ्याविषयत्वासिद्धेरित्यर्थः । असिद्धिरूपं दोषान्तरमाह संवादे पुनरिति । विसंवादित्वविकल्परूपानुमितेः संवादित्वे पक्षादिविकल्पानां मिथ्याविषयकत्वसिद्ध्या पक्षाद्यसिद्धिरिति । क्वचित् कोशे, 'विसंवादे पुनस्तेषामपि संवादपर्यवसानात्' इत्येतत्स्थाने, 'संवादे पुनस्तेषां विसंवादे पर्यवसानात्' इति पाठः । पाठद्वयमप्यावश्यकम् । प्रथमपाठो व्याघातोपपादकः । द्वितीयः आश्रयासिद्ध्युपपादकः । व्याख्याने तु एकमात्रपाठग्रहणं दृश्यते ।

2 सर्वत्रेति । सर्वभ्रमस्थलेऽपीत्यर्थः । 3 अर्थप्रतिबन्धादिति । प्रतिबन्धात् = व्याप्तेः । अर्थाव्यभिचारित्वादित्यर्थः । 4 विकल्पेऽपीति । प्रकृतविवादास्पदे निर्विकल्पकातिरिक्तप्रत्यक्षज्ञानेऽपीत्यर्थः ।

किंच निर्विकल्पकस्यापि सवाद किं विकल्पगृहीत, उत निर्विकल्पकगृहीत ? नाऽऽद्य, निर्विकल्पकस्य विसवादित्वप्रसङ्गात्। अन्यथा क्वचिद्विकल्पप्रामाण्याभ्युपगमे अनैकान्त्यादिदोषात्। न द्वितीय, तस्यापि सवादित्वग्रहणे तस्यानधिकारात्। अधिकारे वा विकल्पत्वप्रसङ्गात्। तेन विकल्पवत् निर्विकल्पकस्यापि प्रामाण्यनिर्मूलनादप्रयत्नविजयिनो माध्यमिका।

कश्चाय विसवाद ? किं (1) सवादिज्ञानान्तरराहित्यम्, (2) आहोस्वित् अर्थक्रियास्थित्यभाव, (3) बाधकज्ञानान्तरोदयो वा, (4) यद्वा अनर्थज(भूत)त्वम्, (5) अथवा अनर्थविषयत्वम्, (6) यद्वा अ यस्यान्यात्मनोल्लेख, (7) अन्यद्वा किंचित् इति। न प्रथम, क्वचिद्बाधात्, क्वचिदिष्टप्रसङ्गात्, अकिंचित्करत्वाच्च ॥ सवादकाभावे कथमध्यवसाय इति चेत्—यथा सवादकस्येति पश्य। परस्पर सवादात् उभयाध्यवसाय इति चेन्न, शुक्तिरजतबोधधारावाहिकसन्तनौ तदसिद्धे ॥ अर्थक्रियाविरह व्यवसायविसवादात् तस्य सर्वत्राप्रमात्वमिति चेत् एतेन द्वितीय कल्प परिजिहीर्षित। सोऽपि न, सर्वासामर्थक्रियाणा विकल्पोपप्लुत्वात्। न हि निर्विकल्पकेन कश्चित् प्रवर्तते। न च विकल्पत प्रवृत्तस्यार्थक्रिया न सम्भवति (सिध्यति), मणिप्रभाविषयमणिविकल्पप्रवृत्तस्येव स्वलक्षणप्रसूतनिर्विकल्पक जनिततदारोपितार्थोल्लेखविकल्पप्रवृत्तस्यापि पारम्पर्येणार्थसम्भवात ॥ निर्विकल्पकनिदान एव सवाद इति चेन्न, नियामकाभावात्। बाधितत्वमिति चेत्—तनस्तृतीय पक्ष स्वीकृत। सोऽप्यसार, असिद्धे। अत एवानुमानात् तत्सिद्धिरिति चेन्न—अद्यापि तत्प्रामाण्यानिश्चयात् ॥ अर्थजत्वात् तत्सिद्धिरिति चेन्न, साक्षादसिद्धे। परम्परया त्वविशेषात्। अत एव न चतुर्थ। न च जात्यादिविशिष्टस्य जात्यादिविशेषणस्य वा दृष्टोपलम्भसिद्धस्याबाधितस्याप्यनर्थत्व निश्चितुम, यतस्त त्प्रसूतस्य विकल्पस्यानर्थज त्वम्। अत एव न पञ्चम, अनुमानादिनिर्मूलनाच्च।

षष्ठोऽपि स्वलक्षणाकारनयैव जात्यादिसिद्धेर्निरस्त। न चाशब्दात्माऽर्थ शब्दात्मना विकल्पे भातीति वाच्यम्, सर्वेषु विकल्पेषु शब्दानुवेधाभावात्। यत्र च शब्दानुवेध, तत्रापि न शब्दोऽर्थात्मना (शब्दात्मनाऽर्थ ?)प्रतिभाति, अशब्दात्मनैव पूर्वमेवाध्यवसायात्। न च गौरित्यत्र गकारौकारविसर्ज नीयात्मकोऽयमिति मन्य ते(न्यते), अपि तु गोशब्दप्रवृत्तिनिमित्तभूतगोत्वाश्रय इति। एकार्थानेकशब्देषु अनेकार्थैकशब्देषु च शब्दानामर्थाना च परस्परविरोधादेव नैकता(नैतत्ता ?)दात्म्याध्यवसायसम्भव। न चात्र साम्यसन्निकर्षादिकमध्यासनिमित्त पश्याम। न च चाक्षुषनीलादिप्रत्यये श्रावणनीलादि शब्दात्मनोल्लेखो युक्त। न च [1]विकल्पा सर्वे मानसा, (समाना, मानस)बहेद्रियव्यापारान्वयव्यति

अनर्थजत्वमिति पाठ स्थित एव। चण्डमारुते तु भूतेति पाठ गृहीत्वा अनर्थात् भूतत्वमनर्थ जत्वमिति व्याख्यातम्। मणिप्रभेति। मण्यदर्शनेन मणिप्रभाया माणभ्रान्तावपि मणिलाभादिति भाव। 1 गौरयमिति विकल्प मानसानुवृत्तप्रत्ययान्वयव्यतिरेकानुविधायी। खण्डोऽयमिति व्यक्तिविकल्प चाक्षुषमात्रान्वयव्यतिरेकानुविधायीत्यादिक भाव्यम्। मानसा इति। सर्वेषा मानसत्वे एकेन्द्रियग्राह्यतया अर्थे शब्दाध्यास उपपद्यत इति शङ्काया परिहार इह। बाह्य- विकल्पसद्भावात्। अत्र समाना मानसबाहेति पाठान्तर न व्याख्यानुसारि। तद्रा तु साम्यपदोक्त- मनेन निषिध्यत इति वक्तव्यम्।

रेकानुविधानविरोधात् । न च गोशब्दात्मना खण्डशब्दात्मना च गोव्यक्तौ विकल्पितायां जातिव्यक्ति-शब्दविभागनिमित्तं संभवति । न च जातिशब्दो व्यक्तौ नाध्यस्यत इति वाच्यम्; गौरयमित्येव प्रतिभासात् । [1]तथा(तदा ?) च व्यक्तिशब्दस्यापि तुल्यन्यायतया नाध्यासः । अतस्तटस्थ एव शब्दः स्वविषयमावेदयति वस्त्वन्तराच्च व्यवच्छिनत्तीति न शब्दाध्याससंभवः ।

नापि सप्तमः, अव्यपर्यवसितस्य कस्यचिदन्यस्यानुपलम्भात्, अन्यादृशस्य साधनेऽपि विरोधाभावादिति ।

न च संस्कारप्रसूततामात्रेण विकल्पस्याप्रामाण्यम्; स्मृतिप्रामाण्यवादिषु तस्य दुर्वचत्वात्, संस्कारमात्रासाधारणकारणकस्य स्मृतित्वात् । स्मृत्यनुभवात्मकत्वपक्षेऽप्यंशे स्मृतित्वलक्षणमप्रामाण्यं प्रसज्येत; न पुनर्विसंवादित्वलक्षणम् ।

विकल्पत्वादिति हेतुश्च विशिष्टप्रत्ययत्वमात्रम्? तद्विशेषो वा? नाद्यः, निर्विकल्पकस्याप्य-स्मन्मतेन यत्किंचिद्विशिष्टप्रत्ययत्वेनानैकान्त्यात् । तस्यापि पक्षीकारे तदतिरिक्तनिर्विकल्पकस्यानुपपत्त्या सर्वप्रत्यक्षोच्छेदप्रसङ्गात् । नापि द्वितीयः, प्रथमाक्षसन्निपातजविशिष्टप्रत्ययादुपरितनविशिष्टप्रत्ययस्य कारणदोषादिविशेषाभावात्; संस्कारसंभेदादेश्चादोषरूपत्वस्थापनात् । अतो विशिष्टप्रत्ययमात्रा-प्रामाण्यवादिना सर्वप्रत्यक्षनिर्मूलने परिशेषोऽपि शून्यतत्त्वमुपस्थापयेत्; न पुनरद्वैतम् । किंच परकल्पितबाह्यविषयनिर्विकल्पकस्य स्वन्मतेन मिथ्याविषयत्वात् तद्दृष्टान्तेनाद्वैतविषयनिर्विकल्पकस्यापि मिथ्याविषयत्वमनुमेयमिति । किंच—

श्लो— विकल्पाविषयत्वं चेत्—ब्रह्मणः प्रतिपाद्यते । श्रोतव्यादिविधीनां स्यादश्रोतव्यत्वमेव ते ॥

अतो न निर्विशेषस्य(स्यापि) ब्रह्मणो विकल्पाविषयत्वमपीति ॥

॥ इति शतदूषण्यां विकल्पप्रामाण्यभङ्गवादः सप्तचत्वारिंशः ॥ ४७ ॥

॥ अथ उपबृंहणवैयर्थ्यवादः अष्टचत्वारिंशः ॥ ४८ ॥

गुणविभूतिविशेषविचित्रितं निगमसीमनि यत् समधीमहे ।
स्मृतिपुराणशतैरुपबृंहितं तदिदमस्तु सदा हृदयेषु नः ॥

यदुच्यते—निर्विशेषचिन्मात्रब्रह्मात्मैक्यं तत्त्वमिदं स्मृतिपुराणादीन्युपबृंहयन्तीति—तत्र तावत् तत्तत्प्रकरणादिपरामर्शेन भाष्यकारैरेव तेषां यथावस्थितोऽर्थः प्रदर्शितः । सामान्यतः किंचि-दुच्यते—यदा शब्दमात्रस्य निर्विशेषबोधनसामर्थ्यं नास्तीत्युपापीपदाम, तदा कैव कथा तद्विशेषणाम्? यदा च श्रुतिपरिषदशेषाऽपि विशिष्टविषयेति निरणैष्म, तदा कथं तदुपबृंहणानि तत्प्रतीपानि(तत्त्वनि-पादकानि[2]) प्रतिपद्येमहि? यदा पुनः निर्विशेषपरा सेति पश्यसि, तदा तत्रोपबृंहणं नाम (!) किं

---

1 तथाचेति । गौरयमित्यस्य जातिशब्दाध्यासस्याभावे सति खण्डोऽयमिति च न व्यक्तिशब्दाध्यासः स्यादित्यर्थः ॥४७॥ (४८) 2 तत्प्रतिपादकानीति पाठे निर्विशेषप्रतिपादकानीति अर्थो वर्णनीयः ।

यथोक्तानुवादमात्रम् ? (2) उत तद्व्यक्तीकरणम् ? (३) अथानुक्तवस्त्वन्तरवर्णनम्, (4) अन्यद्वा किंचित् इति। न प्रथम, अनुवादमात्रेपूपबृंहणत्वप्रसिद्ध्यभावात्, प्रयोजनाभावाच्च । ज्ञातस्थिरीकरण प्रयोजनमिति चेन्न, श्रुतिप्रामाण्ये तदर्थे च यथावन्मीमांसिते तदनुवादमात्रेण तदतिरिक्तस्थिरीकरणासंभवात्। यदि तत्रानाश्वास, तदा कैव कथा संभवद्भ्रमप्रमादादिदोषेषु वाक्येषु । न च [1]साक्षात्सौगतमतमाश्रित्य संवादात्प्रामाण्यमनुमन्तुमर्हसि । नचैवमु(वैतदु?)पबृंहणान्तरसापेक्षम्, अनवस्थाप्रसङ्गात् । न च तन्निर पेक्षम्, श्रुतिवदेव तत्र तत्राप्यनाश्वासप्रसङ्गात्॥ परस्परसंवादादुभयत्राश्वास इति चेत्, न (मास्तु), असकृदनुसंहितैकश्रुतिवाक्यमात्रजन्मनि तत्प्रत्ययप्रवाहेऽपि तस्य कर्तुं शक्यत्वात्, अतिप्रसङ्गश्च तदेति ।

नापि द्वितीय, निर्विशेषपक्षे तदयोगात् । तथा हि—यन्निर्विशेष श्रुतम्, तत् श्रुत्यैव व्यक्तम् । तदतिरिक्तप्रकाशने तु सविशेषत्वावश्यंभावादुपबृंहणोपबृंहणीयवैघर्म्यम् । मिथ्याभूतातिरिक्ताकारबोधनेऽपि कथं तत्त्वावेदकस्यातत्त्वावेदकमुपबृंहण स्यात् । अथ श्रुतौ कस्यचिदप्रतिपन्न कस्यचित्प्रतिपन्न ब्रह्मस्वरूप मेवात्र व्यज्यत इति मन्यसे—तदपि न, श्रुतिं प्रति अनङ्गत्वप्रसङ्गात् ॥ तदाभिमुख्यजननात् तदङ्गत्व मिति चेत्, तत्फलसिद्धौ किं तदाभिमुख्येन ? असिद्धौ वा कुतस्तत् ?

नापि तृतीय, अनुपबृंहणत्वप्रसङ्गादेव । अन्यथा परस्परभिन्नार्थाना वेदभागानामेव परस्परोपबृंहणत्वप्रसङ्गात्।

नापि चतुर्थं, अत्यन्तभिन्नार्थत्वस्य, अभिन्नार्थत्वेऽप्य यूनानतिरिक्तविषयत्वस्य, अतिरिक्तविषय त्वेऽपि सत्यमिथ्यार्थत्वयोर्दूषितत्वात् न्यूनबोधनमवशिष्यते । न च तदाऽप्युपबृंहणता, उक्तांशस्य तुल्यतया नैरपेक्ष्यात् । अनुक्तांशेऽनुक्तेरेवोपबृंहणत्वगन्धाभावादिति । किंच, यच्चाधिक श्रुतौ बोध्यते, तत्सत्यत्वे सविशेषता । तन्मिथ्यात्वे श्रुतिरतत्त्वावेदिका, पुवाक्य तु न तथेत्यापन्नम् । न च मा भूदुपबृंहणमिति वाच्यम्; शारीरकाधिकरणेषु तत्तन्न स्मृतिसंवादोदाहरणादिविरोधात् । अन्यथा वेदा(चेद[2])नुमाहक- तर्कस्यापि प्रहाणप्रसङ्गात् । तत्प्रहाणे पुन, 'आर्षं धर्मोपदेशम्' इत्यादिमहर्षिवचनविरोध । न चैव मस्मन्मते प्रसङ्ग, श्रुतिप्रतिपन्नस्यैव ब्रह्मणोऽनन्तगुणविभूतेरप्रतिपन्नानेकगुणविभूतिवैशिष्ट्यबोधनेन व्यक्तीकरणोपपत्ते । न चाप्रतिपन्नस्याशास्त्रावेदार्थत्वम् विप्रकीर्णानन्तशाखे महति वेदवृक्षे यत्र क्वचित् कोटरे तस्यापि निलीनत्वात् । तस्य चाल्पभागश्चाविभिर्योगिभिरधिगन्तुमशक्यत्वात्, तत्कृते च योगिभिरुपबृंहणप्रणयनोपपत्ते । कति कति च [न[3]]दृश्यन्ते अधीयमानास्वपि शाखास्वप्रतिपन्ना सशयि ताश्च उपबृंहणाधीनाध्यवसाया सारार्था । अन्यथा कथं वेदार्थे वादिना मतभेदसमुत्थानम् ? न चोप बृंहणाना मिथो विरोधान्निर्णयासिद्धि, उपबृंहणीयविरोधाविरोधाभ्या विशेषात् । अत एव हि शारीरक स्मृत्यधिकरणे कपिलादिस्मृतेर्निरास । उपबृंहणीयाविरुद्धमन्वादिस्मृतिसंनिधौ तद्विरुद्धकपिलादि स्मृतेरप्रमाणत्वान्न तैरुपबृंहणम्, नाप्युपबृंहणीयबाध इति हि तत्रार्थ । तेन तामसराजससङ्कीर्णपुराणादिभि

1 साक्षादिति । प्रच्छन्नत्व विहायेत्यर्थ । नार्हसीति । अन्यथा ब्रह्मण स्वप्रादमात्रसिद्धतया पारमार्थ्याभावात् शून्यवाद स्यादिति भाव । 2 चेदित्यशुद्ध पाठ । 3 नञ्रहित पाठ माधुरेण । कतिकतीत्यस्य अतीव बहव इत्यथ प्रयोगस्य रूढत्वात् न प्रकृतार्थता ।

वेदोपबृंहणं पुराणविभागविवेकपरिज्ञानशून्यानामविवेकितानिबन्धनमिति तन्नाद्रियामहे । उक्तं हि मात्स्ये, "अग्नेः शिवस्य माहात्म्यम्" इत्यारभ्य, "सात्त्विकेष्वथ कल्पेषु माहात्म्यमधिकं हरेः । तेष्वेव योगसंसिद्धा गमिष्यन्ति परां गतिम् ॥", इत्यन्तम् । तदेतत् सर्वमर्थतो निदर्शितं भाष्ये—'उपबृंहणं नाम विदितसकलवेदतदर्थानां स्वयोगमहिमसाक्षात्कृतवेदतत्त्वार्थानां वाक्यैः स्वाभिगतवेदवाक्यार्थव्यक्तीकरणम् । सकलशाखानुगतस्य वाक्यार्थस्याल्पभागश्रवणं दुरवगमत्वेन तेन विना निश्चयायोगादुपबृंहणं हि कार्यमेव' इति । एवं च सामान्यतो निर्विशेषतया उपबृंहणासमवेऽनुपबृंहितेन वेदेनार्थनिश्चयायोगात् वेदविप्लावक एव निर्विशेषवादः । स्मरन्ति च—'इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् । बिभेत्यल्पश्रुताद् वेदो मामयं प्रतरिष्यति ॥ इति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् उपबृंहणवैघट्यवादः अष्टचत्वारिंशः ॥ ४८ ॥

—o—o—

॥ अथ ऐक्योपदेशान्यथानुपपत्तिभङ्गवादः एकोनपञ्चाशः ॥ ४९ ॥

त्रिविधचिदचिदन्तर्यामितां प्राप्य तिष्ठन् निखिलनिगमनिष्ठैर्नित्यमैक्योपदेशैः ।
भ्रममलधियां यो वारयत्येकभक्त्या भवतु शरणवाणी तत्पदे शाश्वती नः ॥

यदाहु –'तत्त्वमसि', 'क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि' इत्याद्यैक्योपदेशान्यथानुपपत्त्या परिशुद्धे ब्रह्मण्येवाज्ञानं भेदभ्रमश्चावश्यं कल्पनीयम् । न चाद्वैतैक्यं न प्रतीयते, न चाविवक्षितम्, सामानाधिकरण्यस्य [1]तन्निष्ठत्वात्, विशिष्टैक्यवादिनाऽप्यैक्यमात्रस्याऽऽस्थितत्वाच्च । न चेदमारोपवृत्त्या सामानाधिकरण्यम्, तत्त्वोपदेशप्रकरणविरोधात् । न च [2]सम्बन्धादिद्वारोपचारः, बाधकाभावात् । यद्यप्यस्मन्मतेऽपि लक्षणा, तथाऽपि प्रधानभूतसामानाधिकरण्यप्रतिपाद्यस्य मुख्यस्यैक्यस्यापरित्यागात् तत्संरक्षणाय च स्वरूपोपलक्षणभूतनिमित्तमात्रप्रहाणादिकं न दोषाय भवति । न च भेदाभेदसमुच्चयः, व्याघातात् । अत एव नोभयत्यागः तात्पर्यविरोधस्योक्तत्वाच्च । अन्यथा शून्यतैव पर्यवस्येत् । न चैष दृष्टिविधिः, उपासनैकवाक्यत्वाभावात्, तत्सद्भावेऽपि [3]तल्लिङ्गाभावाच्च । अतो जीवपरयोरैक्ये तद्भेदे च प्रतीयमाने द्विचन्द्रदर्शनमूलभूतदोषवत् आत्मभेददर्शनहेतुरविद्याऽभ्युपगन्तव्या । तन्मूलभेदभ्रमो मूलनेन सप्रयोजन एवैक्योपदेशः यथैकश्चन्द्र इतीति ॥

अत्र ब्रूमः –यदि ऐक्योपदेशोऽन्यथानुपपन्नः स्यात्, तदैव परिशुद्धे ब्रह्मण्यज्ञानभेदभ्रमादयः कल्प्येरन् ।

---

(४९) यः ऐक्योपदेशजनितं भ्रमं जीवब्रह्मैक्यभ्रमं जगदास्तीति भ्रमश्च अन्तर्यामितां प्राप्य वारयति, तत्पदे एकभक्त्या = तदितरप्राप्यासक्तिराहित्येन सम्प्रदायप्राप्ता शरणोक्तिर्भवतु ।

1 तन्निष्ठत्वात् = ऐक्यपरत्वात् । 2 सम्बन्ध = शक्यसम्बन्ध ॥ आदिना समानगुणग्रहणम् ।

3 तल्लिङ्गम् = मनो ब्रह्मेति इतीतिशब्दादि । नन्वेवमभेदस्य तात्त्विकत्वे भेदप्रतीतिः कथमित्याह अत इति इयमैक्योपदेशान्यथानुपपत्तिः ।

स त्वन्यथाऽप्युपपन्न , [1]अन्यथैवोपपन्नश्च । तथा हि—शरीरात्मभावनिबन्धनं सामानाधिकरण्यं व्युत्पादितमन्यत्र । न चात्र द्वयोः स्वरूपैक्यं विवक्षितुं शक्यम् । विरुद्धयोस्तदसंभवात् । अन्यथा मृषादिरूपैक्यवाक्येऽपि भेदभ्रमहेतुदोषकल्पनप्रसङ्गात् । विरोधादेश्च समानत्वात् । न च लाक्षणिकसामानाधिकरण्येऽप्यैक्यं परित्यक्तम्; यथाकथाचिद्वृत्त्या एकस्मिन्नेव वृत्तेरङ्गीकृतत्वात् । अतः सामानाधिकरण्यस्य संभवति गत्यन्तरे परिशुद्धब्रह्मणि तन्मूलविरुद्धाज्ञानादिपरिकल्पनं निर्मूलम् । अज्ञानमूलभेदभ्रमवादे च उपदेश एव नोपपद्यत इति प्रागुक्तमन्यत्र(३४ वा) न चानुपपन्नस्य स्वयोपपादकतया स्वयमनुपपन्नान्तरं कल्प्यम्। न चाविद्यादेः स्वरूपमुपपत्तिमदिति दर्शितम् (४१ वा) । यदि च दूरं गत्वा दुर्घटत्वमेव भूषणमिति वदसि, तर्ह्यैक्योपदेशमेवादौ दुर्घटमभिमन्येथाः ॥ अप्रामाण्यं तर्हि तस्य स्यादिति चेत् [न; !] असन्मतप्रतिपादितप्रकारेण प्रामाण्यस्य सिद्धत्वात् । [2]यदि वा मा भूत् प्रामाण्यम् । [3]यत् अज्ञानादिपरिकल्पनेऽप्यन्ततः फलति, तदेवादौ तदप्रामाण्यं सिध्यति, किं दूरं धावसि !

किंच भेदोपदेशान्यथानुपपत्त्या परमार्थभिन्नेऽप्यात्मन्यैक्यभ्रममूलमज्ञानं किं न कल्प्यते ! ऐक्यश्रुतीनामतत्त्वावेदकत्वप्रसङ्गभयादिति चेत्; तर्हि भेदश्रुतीनां तत्प्रसङ्गभयात् भेदभ्रममूलाज्ञानमपि न कल्प्यम् । न चैका श्रुतिरितरस्या दासी, येन तदर्थं तामुपद्रवेम । प्रत्यक्षादिसंवादाच्च भेदश्रुतेरेव बलीयस्त्वम् । न च भेदस्वरूपं दुर्निरूपमिति तदप्रामाण्यस्वीकारः; अभेदस्वरूपस्यापि तथाविधयुक्तिभिर्दुर्निरूपतया तत्प्रतिपादकानां [4]तत्स्वीकारप्रसङ्गात् । किंच त्वदुक्तयैवानुपपत्त्या नास्त्येव भेदप्रतीतिरिति किं न कल्प्यते! ॥ प्रत्यक्षादिविरोधादिति चेत्-तर्हि निरवद्यभेदश्रुतिविरोधे दृष्टिं पातय ॥ भ्रान्तिसिद्धे भेदेऽप्यैक्योपदेशो द्विचन्द्रादिष्विव घटत इति चेत्—अज्ञानादिरहितेऽपि ब्रह्मणि भ्रान्तिसिद्धैक्येन तदुपदेशोऽपि संभवत्येव ॥ भिन्ने ब्रह्मण्यभिन्नत्वभ्रमः किमर्थमुत्पाद्यत इति चेत् ; अभिन्ने ब्रह्मणि भिन्नत्वभ्रमः किमर्थमुत्पाद्यते ! अयो(तयो!)पासनेन फलविशेषार्थमिति चेत्—तुल्यम् ॥ उपासनविध्येकवाक्यत्वं दृष्टमिह वाऽत्र न दृश्यत इति चेत्, तुल्यम् । दूरानुकर्षात् तत्र दृश्यत इति चेत्—किमत्रापि ! अपि च ब्रह्मणः शुद्धत्वान्यथानुपपत्त्यैव तस्य जीवैक्योपदेशो नास्त्येवेति वा, सत्यप्यन्यपर इति वा, तत्परोऽपि भ्रान्तिमूल इति वा कल्पयितुं युक्तम् । न चाशुद्धिमिथ्यात्वेनाविरोधः, उपदेशमिथ्यात्वेन तदुपपादकाभावेऽप्यविरोधप्रसङ्गात् । यथासौ, 'क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि' इति तत्त्वपरिज्ञानसापेक्षस्तदुपदेशः, तेनैव च तदज्ञानं कल्प्यत इति चित्रम् । तदेतत् श्रीमद्गीताभाष्येऽपि स्पष्टमाह । तथा भाष्येऽप्यदर्शयत्, 'नात्यैक्योपदेशान्यथानुपपत्त्या' इत्यादिना ॥

॥ इति शतदूषण्याम् ऐक्योपदेशान्यथानुपपत्तिभङ्गवादः एकोनपञ्चाशः ॥ ४९ ॥

---

1 पक्षद्वयसाध्यं धारयति अन्यथैवेति । साक्षादैक्ये सर्वप्रमाणबाध इति भावः ।

2 यदि वेति । यद्वेत्यर्थः । 3 यदिति । यत् अप्रामाण्यमित्यर्थः । तदप्रामाण्यं = तद्वाक्याप्रामाण्यम् । 4 तत्स्वीकारेति । अप्रामाण्यस्वीकारेत्यर्थः ।

—०—०—

॥ अथ परमते शास्त्राधिकारिभङ्गवादः पञ्चाशः ॥ ५० ॥

हताशेषक्लेशा निरवधिमहानन्दघनिनो वयं भूयास्मेति स्थिरमनघवर्त्मन्यधिकृताः ।
अनाघ्रातद्वन्द्वा हयमुखपदद्वन्द्वरुचयः [1]स्वदन्तां मे सन्तः श्रुतिजलधिमुष्टिन्धयधियः ॥

साधनचतुष्टयं पूर्ववृत्तमिति वदद्भिर्मुमुक्षुत्व तावत् अधिकारिविशेषणमित्यङ्गीकृतम् । सा च मुमुक्षा मोक्षो मे स्यादित्येवमाकारा । तथाविधा सा कस्याधिकारिणो विशेषणमिति कथयन्तु कल्पिन्नम मीमांसका, (1) किं नित्यमुक्तस्वभावस्य संविदात्मन, (2) उत तस्यैवाविद्यासाक्षितामापन्नस्य, (3) उतान्त करणप्रतिफलितचिदाभासस्य, (4) तद्वृत्तिसंभेदा(समा)रोपितक्रियात्वस्य वा चैतन्यस्य, (5) अन्त करणस्यैव वा, (6) अथ यस्यकस्यचिदनभिलप्यस्य, (7) न वा कस्यचित् इति ।

न प्रथमः, विरोधात्, तस्य नित्यमुक्तत्वादेव मोक्षेच्छाविरहात, अन्यथा नित्यमपि तत्प्रसङ्गात् ॥ मुक्तमप्यात्मानं बद्धमिवाभिमत्य मुमुक्षतीति चेन्न, तस्य तथाविधाभिमानेऽप्यनधिकारात् । तत्सद्भावे वा नित्यमुक्तत्वव्याघातात् ॥ भ्रान्त्या वस्तुवृत्त्या च द्वयोरविरोध इति चेन्न, भ्रान्तेरेव तद्विरोधितया तदनधिकारस्योच्यमानत्वात् ॥ साऽपि भ्रान्ति सिद्धेत्यविरोध इति चेन्न; दूरं गत्वाऽपि तद्भ्रान्तेर्दुस्त्यजत्वात ।

न द्वितीय., भवत्पक्षे साक्षित्वानुपपत्ते (२८ वा) अविद्यानुपपत्तेश्च (४१. वा) पृथगुपपादनात् । अस्तु वा साक्षित्वम् । तस्याप्यन्यन्तमव्यवस्थत्वयोदासीनस्वभावस्यानुकूलप्रतिकूलपक्षपातविरहात् संसारोद्वेग–तन्मूलमोक्षेच्छा तदायत्तश्रवणमननादिप्रयत्नासम्भवात नतरामधिकार । सर्वसाक्षिणश्च तस्य मुमुक्षायाम्, युगपत्सर्वात्ममोक्षश्च प्रसजति । न चैतन्नानाजीववादिभिरिष्यते । एकजीववादिनोऽपि शुको मुक्तो वामदेवो मुक्त इत्यादि[प्रसिद्धिमूलभूत ?]प्रतिनियतमोक्षोपदेश प्रतिनियतमोक्षेच्छाधीन । सा चेच्छा यदि साक्षिण, तदा शुकादिमोक्षदशायामेव सर्वमोक्षे ससारानुवृत्त्यसम्भव. । [2]अथ स्वप्नदृष्टस्येव साक्षितया कल्पितस्य कस्यचित्, तर्हि मिथ्याभूतस्य मोक्षो नाम अत्यन्तभवनिवृत्त्यात्मा स्वरूपनिवृत्तिपर्यवसित इति साधु मोक्ष समर्थित । अथ स्वस्मिन् विनष्टे अज्ञाने स्वसाक्षिभूताया. संविद साक्षित्वेऽप्यतिक्रान्ते स्वप्रकाशानन्दमात्ररूपा संविदवतिष्ठत इति तदर्थमयमपवर्गारम्भ इति चेत्—प्रेक्षावत्प्रवृत्तेस्तथात्वासम्भवात् । तदाहु —, "निरस्ताखिलदु खोऽहमनन्तानन्दभाक् स्वराट् । भवेयमिति मोक्षार्थी श्रवणादौ प्रवर्तते ॥ अहमर्थविनाशश्चेन्मोक्ष इत्यध्यवस्यति । अपसर्पेदसौ मोक्षकथाप्रस्तावगन्धत ॥ मयि नष्टेऽपि मत्तोऽन्या काचित् ज्ञप्तिरवस्थिता । इति तत्प्राप्तये यत्न कस्यापि न भविष्यति ॥" इति ।

अत एव न तृतीय, तस्यापि चिदाभासत्वादेव विनाशावश्यम्भावात् । प्रतिबिम्बस्य नाशेऽपि बिम्बात्मनाऽवस्थानवत् अन्त करणप्रतिफलितरूपविनाशेऽपि ब्रह्मात्मना स एव तिष्ठतीति चेन्न—प्रति

(५०) 1 स्वदन्ताम् भोगाः परिचर्या· भजन्तु ।
2 सर्वसाक्षिगता मुमुक्षेति पक्षं विहाय पक्षान्तर शंकते अथेति ।

बिम्बस्य मिथ्याभूतस्य सत्यबिम्बात्मनाऽवस्थानासंभवात् ॥ बिम्बप्रतिबिम्बयोर्भेदनिषेधे स्वरूपमेकमेव भवतीति चेन्न ; सत्यमिथ्यार्थयोर्भेदनिषेधस्यैवासंभवात् । संभवे वा सर्वसत्यत्वं सर्वशून्यत्वम् अनेकान्तवादो वा प्रसज्येरन्(ज्येत ?) । अस्तु वाऽत्र भेदनिषेधः ; तदा प्रतिफलितचिदाभासस्य ब्रह्मणश्च स्वरूपैक्ये ब्रह्मण एव सर्वोपरागप्रसङ्गात् प्रतिफलनादिकल्पिरपि निरर्थिका । प्रतिफलनादिकं च दुरुपपादमिति स्थितमन्यत्र(३७ वा) ।

न चतुर्थः ; तस्य क्रियात्वेनैव प्रकाशमानस्य मोक्षेच्छा–तदर्थप्रयत्नाद्याश्रयत्वस्य तद्भ्रमस्य वा दूरनिरस्तत्वात् । अत एव वृत्तिमदन्त.करणभेदाग्रहणात् तस्य तदभिमान इति निरस्तम् ।

न पञ्चमः ; अपवर्गे अन्त.करणस्यापि स्वरूपोच्छेदाभ्युपगमात् । सुषुप्तिप्रलयादिषु स्वयमेव नश्वरतयाऽभ्युपगतस्य किं मोक्षार्थेन महता प्रयासेन ? न चान्तःकरणाख्यस्य द्रव्यस्य ज्ञानेच्छादिसंभवः। ज्ञातृत्वाध्यासश्च न संभवतीति सिद्धमन्यत्र(२७. वा) ।

नापि षष्ठः ; तस्यापि मिथ्यात्वेन विनाशावश्यम्भावात् । सत्यत्वे ब्रह्मस्वरूपान्तर्भावबहिर्भावयोरनधिकारत्वसद्वितीयत्वादिप्रसङ्गात् । न च अनभिलपनीयं मोक्षाधिकारिस्वरूपमपरिज्ञायैव स्वयमधिकरोतीति वाच्यम्; अविदिताधिकारिस्वरूपस्य क्वचिदप्यनधिकारात् ॥ विदितत्वेऽपि इक्षुक्षीररसादिवत् दुरभिलपत्वं तस्येति चेन्न ; अहमर्थातिरिक्तस्य कस्यचिन्मुमुक्षोः स्वात्मसाक्षिकोपलम्भादर्शनात् । उक्तं हि, 'निरस्ताखिलदुःखोऽहम्' इत्यादिना ।

नापि सप्तमः ; अधिकारितद्विशेषवर्णनप्रयासनैष्फल्यात्, तन्मूलश्रवणादिप्रवृत्त्यनुपपत्तेः । शास्त्रारम्भभङ्गप्रसङ्गाच्च । "नास्त्येव वस्तुतः कश्चिदधिकारी, तथाऽपि सन्निव भातीति तस्य....मुमुक्षा विशेषणमिति चेत् ; कस्यासौ सन्निव भातीति वक्तव्यम् । न कस्यचिदिति चेत् ; तर्हि कथं सन्निव भातीति ? ब्रह्मण इति चेन्न ; तस्य परानुसन्धानादिसामर्थ्यविरहस्योक्तत्वात् । तत्सद्भावेऽपि, 'ब्रह्मैवेदं विशेषणम्' इत्यनुसन्दध्यात् । स्वयमनुसन्धानाभावे च न प्रवृत्तिः ॥ अधिकारतन्मूलप्रवृत्त्यादिविशिष्टतयैव ब्रह्मणा तदनुसन्धानमिति चेत् ; किमतः, न हि तावताऽपि स्वनाशरूपेऽपवर्गे ब्रह्मदृष्टस्य तस्य मुमुक्षोपपादिता भवति ॥ स्वनाशमविदित्वैव स्वावस्थानाभिमानेन तस्य मुमुक्षाऽपि जायत इत्येवरूपोऽयं ब्रह्मणः संमोह इति चेन्न ; एवंरूपस्य संमोहस्यापि शास्त्रतोऽवसाये स्वनाशवेदनसिद्धौ पुनरप्रवृत्तिप्रसङ्गात् । ननु यदि स्वनाश एवापवर्ग इति तत्त्वम्, तदा तदपेक्षायां को विरोध इति चेन्न ; माध्यमिकवदौपनिषदैः, "स्वनाशापवर्गो मोक्षः" इत्यनभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा कथमस्य पुरुषार्थत्वमुपपादयिष्यसि ? दुःखात्यन्तनिवृत्तिरूपत्वादिति चेन्न ; 'रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति' इत्यादिश्रुतिशतकोपप्रसङ्गात् । अस्तु वा स्वनाशः पुरुषार्थः, तथाऽपि तदर्था प्रवृत्तिरस्य न संभवति, ब्रह्माज्ञाननिवृत्तिमन्तरेण तत्कल्पितस्वरूपनिवृत्तेर्दुस्साधत्वात् ॥ ब्रह्माज्ञानमपि तत्प्रवृत्त्यैव निवर्तत इति चेत् ; तर्ह्येकमोक्षे सर्वमोक्षप्रसङ्गात ब्रह्मदृष्टेषु जीवेषु बद्धमुक्तव्यवस्थाभङ्ग । तत एव च

प्रतिनियतमुमुक्षाद्यसम्भव । स्वभावत कश्चिदेव मुमुक्षादिसमोह कदाचित् ब्रह्माज्ञान निवर्तयतीति चेत्— तर्हि किमर्थमिदानीं भवद्भि प्रत्येकमुमुक्षादिपूर्वकं शास्त्रमारभ्यते ॥ न वयं वस्तुत शास्त्रमारभामहे, किंतु असदारम्भात्मना ब्रह्मण एवायं समोह इति चेन्न, ब्रह्मण एव शास्त्रारम्भतज्जन्यज्ञानादिपरिज्ञाने तावतैवापवर्गसिद्धौ पुन ससारानुवृत्त्यभावप्रसङ्गादिति दुर्वचस्ते शास्त्राधिकारी। ननु भवतोऽपि समानोऽयं दोष, ईश्वरस्य कारणावस्थस्य कार्यावस्थस्यावतारावस्थस्य च नित्यमुक्तत्वादेव तस्य मुमुक्षाद्यसभवात्, जीवस्यापि स्वतोऽपहतपाप्मत्वादिस्वभावत्वाभ्युपगमेन तस्यापि तदसंभवादिति चेन्न, स्वत उष्णस्य वह्नेर्मणिमन्त्रादिवशात् प्रतिबन्धवत् स्वत शुद्धियोगिनोऽपि जीवस्य कर्मवशात्ससारे तन्निवृत्त्यपेक्षोप(क्षा)पत्ते । न हि वयं तन्निवृत्तिर्नित्येति वदाम, येन नित्यमुक्तत्वादिचोद्यावकाश । न च त्मान ज्ञप्तिमात्ररूपम्, येनेच्छाप्रयत्नाद्यनुपपत्ति स्यात् । न च सर्वदा सर्वज्ञम्, येन क्षुद्रपुरुषार्थाद्यभिलाषासभवे कर्मशास्त्रस्य निर्मूलता भवेत् । अतो नित्यमुक्तब्रह्मात्मैकत्ववादे दुर्लभो मोक्षशास्त्राधिकारीति ॥

॥ इति शतदूषण्या परमते शास्त्राधिकारिभङ्गवाद पञ्चाश ॥ ५० ॥

॥ अथ मुक्तसंवित्निर्विषयत्वभङ्गवादः एकपञ्चाशः ॥ ५१ ॥

अनुकूलतया सर्वं पश्यन्त्या मुक्तसंविदः। आन्ध्य निर्विषयत्वेन वदतोऽर्थान् निरुन्ध्महे ॥

धीस तति स्फुरति निर्विषयोपरागा ' इति सौगतोपदिष्टमेव सन्ततिशब्दग्रहणमात्रेण सगृह्णन्तश्रुतिभिस्त वच बाह्यतया ख्याप्यते । तथा हि, 'ब्रह्मविदाप्नोति परम' इत्युपक्रम्य, 'सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिता' इति ब्रह्मवेदनफलत्वेन विभूतिगुणविशिष्टब्रह्मानुभव एव प्रदर्श्यते । 'यदा पश्य ईश निरञ्जन परम साम्यमुपैति' इतीश्वरपरमसाम्यापत्तिवचनाच्च सार्वज्ञ्यादिक मुक्तस्य सिद्धम् । 'मम साधर्म्यमागता ' इति च भगवान् स्वयमेवाऽऽह । 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादिकमपि, 'वैष्णव वामनमालभेत स्पर्धमानो विष्णुरेव भूत्वा' इत्यादाविव साधर्म्यपात्रविषयमेव । न हि स्पर्धमानस्य यागविशेषमात्रेण साक्षाद्विष्णुत्वापत्ति । जयरूपञ्च फल तत्र स्फुटमभिधीयते । 'इवबद्भवमेव' इति च नैघण्टुका । प्रकारैक्ये च तत्त्वव्यवहारो मुख्यवत् प्रसिद्ध एव । एवकारादिश्च साधर्म्यातिरेकादमुख्ये मुख्यार्थोपचारद्योतको द्रष्ट य (द्रष्टव्य) । यथा— 'नेद मुखमिद पद्म न नेत्रे भ्रमराविमौ । एतानि केसराण्येव न च दन्तार्चिषस्तव ॥' इत्यादिषु । न च तद्रूपस्य तद्रूपतापत्ति फलम्, सिद्धत्वात् । नाप्यतद्रूपस्य, अपसिद्धान्तात्, अशक्यत्वे च । यथोक्त भगवता पराशरेणापि, 'परमात्मात्मनोर्योग परमार्थ इतीष्यते । मिथ्यैतत् अन्यद्द्रव्य हि नैति तद्द्रव्यता यत ॥' इति । अत्र योग इति तादात्म्यमुच्यते । 'नैति तद्द्रव्यता यत ' इति तादात्म्यस्यैवात्र निषेधात् । न चाऽऽदिभरत मृगत्व वत् तज्जातीयतापत्ति, तथाऽपि साधर्म्यमात्रे पर्यवसानात् । वस्तुतश्च ब्रह्मण सर्वविजातीयत्वात् । न च तद्रूपस्यैव सतस्तद्रूपताप्रादुर्भाव इह विवक्षित इति वाच्यम्, तथाऽपि वाक्यस्य मुख्यार्थतात्पर्याविशेषात् । अतो वर साम्यश्रुत्याद्यविरोधेन यथोक्त एवार्थ । 'तत् केन क पश्येत्',

'न इष्टेर्द्रष्टारं पश्ये' इत्यादिकं तु भाष्य एव सुव्यक्तं व्याख्यातम्। 'सर्वं ह पश्यः पश्यति' इत्यादिश्रुतयश्च मुक्तस्य साक्षात् सर्वज्ञतां स्फुटतरमुपपादयन्ति। 'यथा न क्रियते ज्योत्स्ना मलप्रक्षालनान्मणेः।' इत्यारभ्य, 'तथा हेयगुणध्वंसादवबोधादयो गुणाः। प्रकाश्यन्ते न जन्यन्ते नित्या एवात्मनो हि ते॥' इति च स्मर्यते। तथाच, 'पश्चादुद्भूतबोधाश्च' इत्यादि। सूत्रं च, 'जगद्व्यापारवर्जम्' इत्यादि, 'भोगमात्र साम्यलिङ्गाच्च' इति। अतः श्रुतिस्मृतिसूत्रानुवर्तिनामीश्वरपरमसाम्यापत्त्या सार्वज्ञ्यमेव मुक्तस्य स्फुटम्।

किंच स्वप्रकाशैकस्वरूपस्य ब्रह्मणः कदाचित् स्वेतरविषयत्वं कदाचिच्च निर्विषयत्वमिति[त्यत्र] उभयमपि किं तत्त्वम्, उभयमप्यतत्त्वम्, उतान्यतरत् तत्त्वम्, अन्यतरदतत्त्वम्? इति।

न प्रथमः, विषयविषयितत्सम्बन्धादिभेदस्य सत्यत्वप्रसङ्गात्।

न द्वितीयः, उभयस्वरूपमात्रनिषेधे व्याघातात्, कालोपश्लेषेण निषेधो द्वयोरपि नित्यतामापादयेदिति पुनरपि व्याघातः।

अथ कालावच्छिन्नान्यतरनिषेधार्थोऽन्यतरानुवाद इति मन्यसे, तदा तृतीयः पक्षः परिशिष्यते। सविषयत्वस्य कालानवच्छेदेन तात्त्विकत्वे प्रागुक्तदोषाः प्रादुःष्युः। निर्विषयत्वस्य तात्त्विकत्वे नित्यत्वेन *संसाराभावप्रसङ्गात् उपलम्भविरोध-उपदेशवैयर्थ्य-शास्त्रानुत्थान(द्वार)-अपसिद्धान्त-स्ववचनविरोध-वादानधिकारादिदोषशतसाम्राज्यम्॥* वस्तुतो विषयाभावेऽपि सविषयता भातीति संसारादिसम(समुद्र)वान्न दोष इति चेन्न, विषयाभावेऽपि सविषयत्वं तात्त्विकमिति त्वयाऽभ्युपगन्तव्यत्वात्। अन्यथा निर्विषयख्यातिप्रसङ्गात्। न हि शुक्तिकारजतादिसंविदां रजतविषयतामपि बाधन्ते बाधकाः। अबाधितस्यापि मिथ्यात्वमित्यतिसाहसम्॥ अस्त्वेव मिथ्याविषयगोचरत्वलक्षणं सविषयत्वं ब्रह्मणस्तात्त्विकम्, किं नश्छिन्नम्(तच्छि)च्छिन्नमिति चेन्न, तन्नित्यत्वे नित्यसंसारप्रसङ्गात्। तदनित्यत्वे तात्त्विकत्वपरिग्रहायोगात्। न ह्यनित्यमपि किंचित् पारमार्थिकं भवन्तो मन्यन्ते॥ स्वरूपानुप्रवेशात् तात्त्विकमिति न दोष इति चेन्न, स्वरूपस्याप्यनित्यत्वप्रसङ्गात्। तन्नित्यतया तदात्मना तन्नित्यत्वे पुनर्नित्यसंसारप्रसङ्गात्।

किञ्चानादिकालं सविषयायाः संविदो निर्विषयता कुत आगता॥ विषयग्रहणसामग्रीसन्तानात्यन्तोच्छेदादिति चेत्-[न], किं नित्यायास्सामग्र्यपेक्षया॥ संविदन्तरसिद्ध्यर्थं सेति चेत् किं संविद्भेदमङ्गीकरोषि। विषयावगाहनार्थं सेति चेत्—किमिदमवगाहनं संवित्स्वरूपम्, उतान्यत्? पूर्वत्र नैरपेक्ष्यमेव। उत्तरत्र किमसौ विषयिधर्मः, उत विषयधर्मः, उतोभयधर्मः, यद्वा विषयस्वरूपमेव? आद्ये सविशेषत्वम्। मिथ्याधर्मप्रलापदूषणं तु स्थलान्तरेऽनुसन्धेयम्॥ द्वितीये तदुत्पत्तावपि रूपाद्युत्पत्ताविव संविदस्तु सम्बन्धाभावेन तादवस्थ्यमेव॥ तृतीयेऽपि सविकारत्वमवर्जनीयमेव॥ चतुर्थे सम्बन्धासिद्धिः। विषयग्रहणसामग्र्या विषयोत्पादनमिति हास्यत्वं च। सिद्धे हि विषये प्रकाशार्थं सा॥ आ(अ)तो [तु] तदुत्पत्तिस्तद्ग्रह इति न भेद इति चेन्न, आत्मख्यातिवादप्रसङ्गात्। प्राक् सतामेव हि विषयाणां ग्रहणार्थं प्रमाणकल्पनं व्यावहारिकमपि भवत्परिगृहीतम्, अन्यथा क्षणभङ्गनिराकरणस्याप्ययोगात्। अतः सामग्रीनिरपेक्षसंवित्स्वरूपप्रकाशवादिनस्ते न निर्विषयदशा सिध्यति॥ २३

अस्तु तर्हि विषयविनाशादेव निर्विषयत्वसिद्धिरिति चेन्न, नष्टस्यापि विषयत्वाविरोधात् । अन्यथा अतीतादिविषयस्मृत्यनुमानादिभङ्गप्रसङ्गात् ॥ तद्विषयत्वे स्थितेऽपि तन्नाशान्न संसारादिप्रसङ्ग इति चेत्, किमसौ नाशोऽप्रकाशात्मा, उत प्रध्वंसात्मा ? आद्ये तद्विषयत्वे स्थितेऽपि तन्नाशादिति स्ववचनविरोधः । द्वितीये निवर्त्यसत्यत्वम्, निवृत्त्या सद्वितीयत्वमित्यादिदोषप्रसङ्गः ॥ निवृत्तान्(त्ति) निवृत्त(त्ति)तया विषयीकरोतीति न दोष इति चेत्, विषयीकरणं किं स्वरूपम्, उत तदतिरिक्तम् ? स्वरूपपक्षे संसारदशायामपि नित्यनिवृत्ततया विषयीकारप्रसङ्गः, सर्वत्र स्वरूपस्य तदानीमपि विद्यमानत्वात् । अतिरिक्तपक्षे तत् किं सत्यम्, उत मिथ्या ? सत्यत्वे सद्वितीयत्वादिप्रसङ्गः । मिथ्यात्वे तु तस्यैव दृगधीनसिद्धेः प्रकाशात् तत्कारणाविद्यानुवृत्त्यवश्यंभावाच्च पुनरपि संसारानुच्छेदः ॥ तावन्मात्रं क्षम्यत इति चेन्न, तस्य तत्साध्यनिवर्त्यत्वेन सत्यत्वप्रसङ्गे सद्वितीयत्वादिप्रसङ्गात् तुरगन्यायात् प्रपञ्चबाधादिमूलप्रलापानां निरोधप्रसङ्गात् । अतः संविदि नित्यायाम्, सामग्रीनिवृत्त्या विषयनिवृत्त्या वा निर्विषयत्वापादनं त्वया वक्तुं न शक्यम् ॥

ननु भवतामात्मस्वरूपस्य संविद्रूपत्वेऽपि यथा निर्विषयत्वम्, तथाऽस्माकमपि स्यात् ॥ न स्यात्, अस्माकमात्मस्वरूपस्य प्रतीचः कदाचिदपि बाह्यार्थगोचरत्वानभ्युपगमात् । भवतस्तु तद्विषयाया एव तद्विषयत्वनिवृत्तेर्दुर्वचत्वात् ॥ अस्तु तर्हि भवता धर्मभूतज्ञानवत् कदाचित् सविषयत्वम्, कदाचिच्च निर्विषयत्वमिति चेन्न, अस्माभिः परमार्थाकारान्तरापत्त्यभ्युपगमात्, भवता तु तदनभ्युपगमात् तदयोगात् । अतो नित्यसंवित्स्वरूपप्रकाशमात्राधीनसिद्धीनां सर्वेषामपि पदार्थानां नित्यत्वमपि प्रसज्येत । तदधीनसिद्धित्वाभावे तु सिद्धिनिषेधे तुच्छत्वम् । तादधीन्यनिषेधे तु सत्यत्वम् । अतस्तन्मात्राधीनसिद्ध्यभ्युपगमे तद्वदेव तदधीनस्यापि नित्यत्वमवर्जनीयमेव । तथा च सति सर्वप्रपञ्चः सत्य इति मित्रं यथार्थवादिभिः । तद्भयात् संविन्नित्यत्वपरित्यागे साक्षात्सौगतत्वादिप्रसङ्गः । अत एव, "स्वापमदमूर्च्छादिषु निर्विषया संवित्" इत्यपि भवद्भिर्दुर्वचमेव, निर्विषयनिराश्रयसंवित्प्रकाशस्तदानीमनुभूत (भूयत) इति, कस्यचिदपि सावधानस्यापि समस्तसंस्कारतिरस्कारकदेहविगमादिक्लेशाभावेऽपि न परामर्शोऽस्ति[1] । किंतु अहमपि न विनष्टः, विषया अपि स्थिताः, प्रकाश एव सुषुप्त्यादौ निवृत्त इति सर्वे प्रत्यवमृशन्ति । 'नाह खलु' इत्यादिश्रुतिरपि ज्ञाननिषेधपरैव, न जानामीत्यत्रैव तात्पर्यात् । अस्माभिस्तु विषयप्रकाशलक्षणावस्थाविशेषरहितज्ञानस्वरूपमात्रसत्ता, 'न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते' इत्यादिश्रुतिबलादभ्युपेयते । न चास्ति तत्र प्रत्यक्षविरोधः, विषयप्रकाशव्यतिरिक्तदशायां तस्याः स्वप्रकाशायोग्यत्वात् । ज्ञानान्तरस्य तु तदानीं सामग्र्यभावादेवानुदयात् श्रावणोऽपि तदानन्तनज्ञाननिषेधश्रुतेश्चरितार्थत्वात् ।

अतस्त्वत्पक्षे ज्ञानस्य कदाचिदपि निर्विषयदशा दुरुपपादा, मुक्तौ तु सुतरामिति यथाश्रुति सार्वज्ञ्यमेव तदा स्वीकार्यम् ॥ अन्यपरास्ता श्रुतय इति चेन्न, परमभोगासनरूपणात् तत्फलप्रतिपादनपरत्वेन च सांसारिकफलत्वायोगात्, तत्रतत्रैव च निवृत्तसमस्तदुःखत्वादिप्रतिपादनात्,

1 अस्तीति । सावधानस्य तादृशक्लेशादिरहितस्य तादृशपरामर्शोऽस्तीति यावत् ॥ ५१ ॥

विध्यपेक्षिते फले समर्प्यमाणे केवलार्थवादत्वकल्पनायोगात् । अन्यथा श्रुतहान श्रुतकल्पनादिदोषप्रसङ्गात् (इमात)। अतस्सिद्ध न कथंचिदपि मुक्तिदशायां सर्वविषयवैमुख्यलक्षणमान्ध्यं सविद शङ्कनीयमिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां मुक्तसंविद्विविषयत्वभङ्गवादः एकपञ्चाशः ॥ ५१ ॥

—o—o—

॥ अथ सगुणनिर्गुणश्रुतिव्यवस्थावादः द्विपञ्चाशः ॥ ५२ ॥

सत्त्वानीव[1] विरुद्धजातिजनुषा सिद्धानि सिद्धाश्रमे
वैरं यत्र मिथस्त्यजन्ति विषयः सर्वे निषेधैः सह ।
तद् रङ्गेशयमङ्गसङ्गिकमलालक्ष्येश्वरप्रक्रियं
शान्तावद्यमनन्तमङ्गलगुणं ब्रह्म प्रपद्येमहि ॥

निर्गुणश्रुतिभिः केचित् बाधन्ते सगुणश्रुतीः । तासामन्योन्यसौहार्दमाहुर्यतिवगथयाः ॥

अस्ति तावत् उपनिषत्सु ब्रह्मण्येव सगुणवादो निर्गुणवादश्च । यथा—'यः सर्वज्ञः सर्ववित्', 'पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च', 'सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः', 'ब्रह्मणा विपश्चिता' इत्याद्याः परस्सहस्राः सगुणश्रुतयः । एवम् 'निर्गुणं', 'निरञ्जनं', 'निष्कलं निष्क्रियं शान्तम्', 'अपहतपाप्मा विजरः' 'यत्तदद्रेश्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णमचक्षुःश्रोत्रं तदपाणिपादम्', 'अस्थूलमनणु' इत्याद्याः निर्गुणश्रुतयः । आसामन्योन्यविरोधस्तावत् आपातत प्रतीयते । न च सिद्धे वस्तुनि विकल्प संभवः । तत्र विरोधस्थिरीकरणेन बाध्यबाधकभाव इति नीचा, विषयव्यवस्थया सन्धिरिति साधवः ।

ननु कथं विषयव्यवस्था ? [2]सा हि (1) आश्रयभेदेन वा, शीतोष्णवत्, (2) देशभेदेन वा, चित्ते नीलपीतादिवत्; (3) कालभेदेन वा, पाकजपरमाणुगुणवत्, (4) समुच्चयेन वा, प्रदेशवर्तिसंयोगतदभाववत्, (5) प्रतिसम्बन्धिभेदेन वा, पितृत्वपितृत्वत्ववत्, (6) ग्राहकभेदेन वा, रूपस्पर्शवत्, (7) गृहीतृभेदेन वा, जातिव्यवस्थितभोगादिवत्, (8) विधेयनिषेध्यभेदेन वा ब्रह्महत्याग्नीषोमीयादिवत्, (9) अन्येन वा केनचित् श्वेतपीतादिद्योषवत् इति ।

न तावदाद्यः, परमेव ब्रह्माधिकृत्य सगुणनिर्गुणश्रुत्योरुदयात् । न च जीवविषया काश्चित्, अन्यास्तु परविषया इति विवेक्तुं शक्यम्, विशेषाभावात् । न च सर्वज्ञत्वादिश्रुतीना जीवविषयत्वम्, प्रत्यक्षविरोधात्, संसारोच्छेदप्रसङ्गाच्च । न चेद यौगिकं सार्वज्ञ्यम्, नित्यसर्वज्ञत्वोक्ते । नापि निर्गुणश्रुतीनाम्, तत एव । उपलभ्यते हि बुद्धिसुखादिमत्तया जीव, तदभावे च तस्य ससरण निर्बीजम् ।

न द्वितीयः, स हि सम्बन्धिदेशभेदो वा स्यात्, स्वप्रदेशभेदो वा । आद्ये, रूपाद्यवच्छिन्नप्रदेशभेदेन, सगुणत्वनिर्गुणत्वयोर्व्यवस्थेति स्यात् । तत्र तावत एकस्यैव पुस क्वचित्सर्वज्ञत्व

(५२) निर्गुणश्रुत्यन्यथानुपपत्त्या गुणविभूतिश्रुतीनां मिथ्याविषयकत्वमिति शंकापरिहारोऽत्र ।

1 सिंहगजादिभिर्मिथोविरुद्धजातौ जन्मना विरोधितया सिद्धाः जन्तवः सिद्धाश्रमे इव ।

2 सेति । अत्र निषेधश्रुतेरसंकोचेन वा संकोचेन वेति प्रथमं विकल्प्य, आद्ये आश्रयभेदेनेत्यादिकल्पा ग्राह्याः । द्वितीयकल्पोऽप्यमान्तर्गतः ।

कश्चिदाक्ष्यमिति स्यात् । तत्तु व्याहतम्; धर्मिभेदाभावात् ॥ प्रदेशवर्तिगुणोत्पत्तिवदि(देवे)ति चेन्न, प्रदेशवर्तिनोऽपि ज्ञानस्य सर्वविषयीकरणे तद्धर्मिणः कार्त्स्न्येन सर्वज्ञत्वानपायात् । यद्यपि प्रदेशान्तरे तस्य समवायो नास्ति, तथापि तत्र भ्रान्त्यादियोगित्वं कस्यचित्केनापि सार्वज्ञ्येन विरुद्धमेव; यथावत्प्रकाशमाने अध्यासाद्यसंभवात् । औपाधिकब्रह्मभेदाभेदवादनिराकरणेन(णे ?) चायमर्थो व्यक्तमनुसन्धेयः । प्रादेशिकगुणसमवायाभावकथनेन च न ब्रह्मण कश्चिदतिशयः, सर्वज्ञ यसमत्वात् । एतेनैव स्वप्रदेशभेदोऽपि निरस्तः । स ह्यौपाधिकस्तावन्निरस्त एव । स्वाभाविकोऽपि तुल्यन्यायतया निरस्त एव । न च स्वाभाविकोंऽशस्तत्र संभवति, निरवयवत्वश्रुतिविरोधात् ॥ निरवयवत्वमंशभेदेन [स]भवत्विति चेत; अंशनिरवयवत्वादशिनोऽपि निरवयवत्ववचने सर्वस्याप्यवयविनो निरवयवत्वाविरोधेन सावयवत्वलक्षणनिषेध्यासिद्धौ निषेधासिद्धेः ॥ समुदायेषु सांशतया तत्सिद्धिरिति चेन्न, अत्रापि तत्सम्भ(त्त्वसद्भा)वात् तन्निषेधासिद्धेः । एकदेशस्य त्वेकदेशित्वनिषेध इति निरर्थो(र्थको)क्तिः ।

नापि तृतीयः; प्रागुक्तत्वविकल्पायोगात्, पूर्वमत्यन्तनिर्गुणत्वे पश्चादपि कारणाभावेन गुणोत्पत्त्ययोगात्, पश्चान्निर्गुणता हेतुतः संभवन्त्यपि (निर्गुणताहेतुः संभवतीत्यपि) सर्वविशेषनिष्पत्तिःत्वाभावे [1]नात्यन्ताय स्यात्, वस्त्वन्तरसत्यत्वे तत्संयोगादिलक्षणस्यावर्जनीयत्वात् । वस्त्वन्तराणां च मिथ्यात्वमन्तरेणात्यन्तोच्छेदासंभवात् । सत्कार्यवादसमर्थनेन निरन्वयविनाशादिनिराकरणात् ।

अत एव चतुर्थोऽपि निरस्तः, समुच्चये प्रत्येकपक्षोक्तदूषण(दोषस्य) समुच्चयस्याप्यपरिहार्यत्वात् । न हि ब्रह्मांशस्य कदाचित्संसरणं कदाचिदपवर्ग इति भास्करपादवप्रकाशमतादन्यः । दूषितं चैतत् कालावच्छिन्नसार्वज्ञ्यदूषणादिना; यथोक्तम्—[2]

"सार्वज्ञ्यसर्वशक्त्यादिगुणकं केन सिध्यति । ई(ने)श्वरस्यापि विज्ञेयाः(य) स्वतः सर्वगुणा (णः) श्रुतेः ।
सार्वज्ञ्यादिस्वतन्त्रत्वे तु विवादो यदि कल्प्यते । सत्यत्वादौ विवादः किं न स्यान्निर्गुणवादिनाम् ॥"

इति । न पञ्चमः; पुत्रत्वपितृत्वादिवत् सगुणनिर्गुणत्वयोः प्रतिसंबन्ध्युपाधिकत्वाभावात्; नीलपीतादिवन्निरपेक्षत्वेनैवोपलम्भात् । न हि तत्त्वतो नीलमेव कस्यचित् प्रति पीतम् ॥ पुरुषभेदेनोष्णोऽनुष्णश्च कृशानुः कदाचित् भवतीति चेन्न; तत्रानुष्णत्वाभावात् । प्रतिबन्धकबलेन तु कस्यचिदुष्णत्वं नोपलभ्यते । तत्कार्यं च स्फोटादिकं तदा न जायते ॥ 'शीतो भव हनूमतः', 'तवैव वह्निः पवनेरितोऽपि न मां दहत्यत्र समन्ततोऽहम् । पश्यामि पद्म स्मरणात्तूनानि शीतानि सर्वाणि दिशां(शा) मुखानि ॥' इत्यादि कथमिति चेत्— इत्थम्—[तत्र हि] प्रभावविशेषप्रतिबद्धतया दाहकत्वाभाव एव [हि] तात्पर्यम्, यद्वा चान्द्रमसमहस इव देवताप्रभावोपनीतसलिलाद्यवयवनिबद्धसंबन्धनवशादनुभूतौष्ण्यस्य(नुद्भूतौष्ण्यस्य)दहनस्योपलभ्य[3]मानः शीतिमारोपेण शीतव्यपदेशः ।

नापि षष्ठः, भावभेदस्य भावकभेदाधीनत्वे प्रत्यक्षादिभेदलिप्रसङ्गात । हिंसाऽहिंसा[दि] वाच्य

1 नात्यन्ताय स्यात्=गुणसामान्याभावरूपा न स्यात् । तत्र हेतुमाह वस्त्विति ।

2 श्लोकद्वयोदाहरणं गुणतद्भावसमुच्चयासंभवमात्राभिप्रायेण । पूर्वार्धो नु गुणाभावमेव मन्यते ।

3 उपलभ्यमानस्यानुलेखाय शीतिमा संपन्नतत्ऽगतः । अनुद्भूतेति पाठ एव पुनः ।

योरेकस्मिन्नेव धर्मिण्यन्वयेऽपि विरोधाभावप्रसङ्गाच्च। न च भिन्नकरणग्राह्यरूपस्पर्शयोरिव सगुणत्वनिर्गुणत्वयोरविरोधः, भावाभावरूपत्वात्, रूपस्पर्शयोस्तु सहानवस्थानहेतोः कस्यचिदप्यदर्शनात्(दभावात्)।

नापि सप्तमः, आनुकूल्यप्रातिकूल्यादेः सप्रतिसम्बन्धिकत्वेन जातिव्यवस्थितभोगाद्युपपत्तेः। सगुणत्वनिर्गुणत्वयोस्तु तदभावेनानुपपत्तेः, उपपत्तौ वा ब्रह्मणोऽव्यवस्थितस्वभावत्वप्रसङ्गात्।

न चाष्टमः, निर्गुणश्रुतीनां सर्वगुणनिषेधपरत्वेन विधेयगुणविशेषपरिशेषासिद्धेः॥ गुणविधिवशादेव निर्गुणश्रुतेः सङ्कोचमर्हन्तीति चेन्न, असङ्कुचितनिर्वाहे सति सङ्कोचानुपपत्तेः॥ तथा सति सगुणश्रुतीनामप्रामाण्यं प्रसज्येतेति चेन्न, अपच्छेदनयेन प्रमाणत्वेऽपि बाध्यत्वोपपत्तेः॥ पौर्वापर्यायोगेनापच्छेदनयानवतार इति चेन्न, अपच्छेदनये प्रमाणपौर्वापर्यस्य निमित्तपौर्वापर्यमात्राधीनत्वात् अत्राप्यर्थतो विधिनिषेधयोः पौर्वापर्यसिद्धेः। विधिर्ह्यन्यानपेक्षतया पूर्वो भवति, निषेधस्तु(श्च) निषेध्यप्रसङ्गसापेक्षतया परः॥ एवं सति हिंसाविधिनिषेधवाक्ययोरप्यपच्छेदनयावतार इति चेन्न, तत्र विधिवाक्यस्यात्यन्ताप्रामाण्यप्रसङ्गात्, अत्र तु सगुणवाक्यानां मिथ्या(विद्यादि)विषयाणामपि दृष्टिविशेषे उक्तन्यायेन तत्तत्फलाभिलाषवन्मन्यमानपुरुषविशेषविषयोपासनविधिशेषतयाऽपि प्रामाण्योपपत्तेः। अत उभयोः प्रामाण्येऽपि बाध्यबाधकभावव्यवस्था। अत एव तत्त्वतो निर्गुणत्वं च सिध्यतीति न निर्गुणश्रुतीनां सङ्कोचहेतुमुपलभामहे।

अत एव नवमोऽपि दत्तोत्तरः, अस्मत्सिद्धान्तनीतिमन्तरेणोभयप्रामाण्यनिर्वहणासिद्धेः। उभयाप्रामाण्यस्य वैदिकैः सामान्यतस्तावदनभ्युपगमात्। उभयोरप्यान्यपर्यवादिना निरीश्वरमीमांसक[1]निगमतरुवन्दकानां सिद्धार्थतात्पर्यसमर्थनादिभिः मूलितत्वात्। अन्यतराप्रामाण्यपक्षेऽप्यन्यतोऽसत्त्वमन्तरेण गत्यभावात्। न हि निर्गुणवाक्यमेव बाधितुं युक्तम्, तदुपदेशनैष्फल्यप्रसङ्गात्। न च स्वरूपपराणां वाक्यानामुपासनविधिशेषत्वेन यथाकथञ्चिन्नेयता शङ्क्या [2]स्वपक्षसिद्धान्तापराधप्रसङ्गात्। अतः पारिशेष्यान्निर्गुणवाक्यैः सगुणवाक्यानामेव बाधः।

यद्यपि सत्यज्ञानादिवाक्यं स्वरूपपरमपि सामानाधिकरण्यधर्मात्(ण्य पदसामर्थ्य) शरणमद्भिर्भवद्भिस्तत्तत्प्रवृत्तिनिमित्तविशिष्टस्वरूपपरमित्युपपादितम्, तथापि ज्ञानानन्दादिशब्दावगतं ब्रह्मस्वरूपं न ज्ञातृत्वानन्दित्वादिविशेषसहमित्युप[पनी]पद्यते। न हि ज्ञानस्य ज्ञानम् आनन्दस्यानन्दो वा गुणपक्षपातिभिरपि भवद्भिरभ्युपजिगमिष्यते। अतः शब्दादर्थाच्च गुणनिषेधसिद्धिः। न च वाच्यं सुखमात्ररूपत्वे तद्भावापत्तेर्मोक्षस्य पुरुषार्थता न स्यात्, न हि सुखं स्यामिति कश्चिदिच्छति, अपि तु सुखी स्यामित्येव, अतः सुखसम्बन्धेन वैशिष्ट्यमवर्जनीयमिति[3]। सुखापरोक्षमात्रेण पुरुषार्थतासिद्धौ सम्बन्धस्याप्रयोजकस्य कल्पनायोगात्॥

द्रव्यत्वोपादानत्वादिभिः सगुणत्वमनुमीयत इति चेन्न—द्रव्यशब्देन वस्तुत्वादिमात्रविवक्षायां

---

1 निरीश्वरमीमांसका एव निगमतरुवन्दका तत्सारग्राहिणः।
2 स्वपक्षसिद्धान्त =सिद्धार्थपरत्वम्। 3 अवर्जनीयमिति न च वाच्यमित्यन्वयः।

मुख्यामुख्यविकल्पेन दोषात्, अन्यतरस्तयोरपि परिहरणीयत्वात् । एतेनोपादानत्वमपि निरस्तम्; आत्मत्वमप्यात्मभेदानभ्युपगमात् दृष्टान्तहीनम् । तथा आत्मशब्देन आत्मत्वजातिचैतन्यादिगुणविशिष्टाकारविवक्षायामसिद्धिः । ज्ञानत्वविवक्षायामप्रयोजकत्वं विरोधो वा । एवमन्यदपि दूष्यम् । न च वाच्यम्, अहं जानामीत्यादिप्रत्यक्षेणैव बुद्धिसुखादिविशिष्ट एवात्मा प्रतीयत इति—तत्तद्वृत्तिविशेषविशिष्टस्यैवाहङ्कारस्य तथा प्रतीतेः । अन्यथा स्थूलोऽहमित्यादिप्रत्यक्षेण स्थौल्यादिगुणवैशिष्ट्यस्यापि प्रसङ्गात्; देहव्यतिरेकसाधनात् तन्निषेधे अहङ्कारव्यतिरेकसाधनात् तद्धर्मनिषेधस्यापि सिद्धेः।

अतः प्रत्यक्षाद्यबाधितार्थप्रतिपादकनिर्गुणश्रुतिसामर्थ्यादेव निर्गुणे ब्रह्मणि सिद्धे, मायावच्छिन्नमिथ्यागुणविशिष्टेश्वरगोचराः सगुणश्रुतय इति ॥

सिद्धान्तः—अत्रोच्यते-यदुक्तं सगुणनिर्गुणश्रुतीनामाश्रयभेदादिना निर्वाहे दूषणम्, तदस्माकमपीष्टमेव । यत्तु विधेयनिषेध्यभेदेन विषयव्यवस्थायामुक्तम्, 'असंकुचितनिर्वाहे सति सङ्कोचोऽनुचितः.' इति, तत् तदा शोभेत, यदि सगुणश्रुतिबाधमन्तरेणासंकुचितनिर्वाहः स्यात् । बाधात् सङ्कोच एव न्याय्यः ॥ सङ्कोचोऽपि क्वाचित्कबाध एवेति चेत्, सत्यम्; न तु सार्वत्रिकः, तत एव तस्य संग्रहणीयता । अन्यथा उत्सर्गापवादनय एव निर्मूलः स्यात् । यच्चोक्तमपच्छेदनयेन प्रमाणत्वेऽपि बाध्यत्वमुपपद्यत इति; तदपि मीमांसामांसलितचेतसां जुगुप्सनीयम् । अनियतविरोधपौर्वापर्ये ह्यपच्छेदनय । अन्यतरापच्छेदे बाधकाभावेन प्रामाण्यसिद्धेः, युगपदपच्छेदे विकल्पात उभयोः प्रामाण्यसंभवात् । क्रमेणापच्छेद एव केवल "पूर्वबाधेन नोत्पत्तिरुत्तरस्य हि सिध्यति" इति न्यायेन पूर्वबाधः । तथापि प्रयोगान्तरे प्रामाण्यसिध्यत्येव, नियतविरोधपौर्वापर्ये तूपक्रमाधिकरणन्यायेन परानुत्पत्तिरेव । तस्मादुत्सर्गापवादन्यायस्यैव सगुणनिर्गुणश्रुत्योर्विषयता । अतो विहितव्यतिरिक्तगुणविषयो निषेधः ।

यच्चोक्तं सगुणवाक्यानां मिथ्याविषयाणामपि दृष्टिविधिवत् फलविशेषार्थोपासनार्थतया प्रामाण्यमिति—तदपि न; तत्रैव मोक्षाख्यस्य फलस्य बहुलमुपलब्धेः । पुण्यपापप्रहाणपूर्वकस्वाभाविकरूपाविर्भावरूपफलविशेषस्य सांसारिकत्वोक्ति साहसिकेभ्य एव स्वदते ॥ अस्तु तर्हि मिथ्यार्थविषयसगुणोपासनेनापि विधिबलान्मोक्ष इति चेन्न; तथा सति निर्गुणवाक्यानामेव मिथ्यार्थविषयत्वकल्पनं किं न स्यात्? तत्त्ववेदनस्यैव मोक्षहेतुत्वमिति नियमनिष्कासनात् । तथाच तत्त्वोपदेशस्य निष्प्रयोजनत्वात्, अन्यथापि मोक्षसिद्धेः । अतो विषयव्यवस्थयैवोभयप्रामाण्यसिद्धिः । अतो नयस्य फलाभावनयनार एव ।

यत् पुनरुक्तं न ज्ञानस्य ज्ञानम्, आनन्दस्यानन्दो वा जायतीत्येतयोर्गुणत्वासिद्धिरिति-(1) किं तत्र धर्मस्य धर्मान्तराभ्युपगमेनानवस्थादिरभिप्रेतः, (2) उत्कृष्टजातीययोर्धर्मधर्मिभावो नोपपद्यत इति, (3) यद्वा ज्ञानानन्दादावजात्यन्तरजातीयस्य तत्तद्वान्तरजातीयाधारत्वं न दृष्टमिति, (4) अथ ज्ञानानन्दयोः ज्ञानानन्दरूप एवाश्रयो दृष्ट इति, (5) अथवा ज्ञानानन्दरूपस्यात्मनो ज्ञानानन्दादिकं शशादेरिव शृङ्गादिकमुपलम्भबाधितमिति? नाऽऽद्यः; अनुक्तोपालम्भरूपत्वात् । न हि वयं धर्मस्य धर्मान्तराद

...रादिकं प्रम॰ । धर्मस्य चोपलम्भादेव धर्मान्तराभ्युपगमे कथमनवस्था? नापि द्वितीयः, धर्मधर्मिणोः सर्वत्र सत्तादिभिर्यथ कथञ्चिदेकजातीयत्वावश्यम्भावात्। प्रभाप्रभावदादिषु विशेषणेऽपि सजातीययोर्धर्मधर्मिभावो दृष्टः। अवयविवादे च परमाणुद्व्यणुकादिष्वाश्रयिषु पार्थिवत्वादिविशेषसाजात्यमिष्टम् । नापि तृतीयः; अन्यत्रादृष्टेरन्यत्र निषेधकत्वाभावात् । अन्यथाऽतिप्रसङ्गात् । तत्र दृष्टान्तेनानुमाने तु श्रुत्यादिबलेन कालात्ययापदेशात् । नापि चतुर्थः; असिद्धेः । ननु किं ज्ञानतया आनन्दतया च ज्ञातोपलभ्यत इति चेत्— किं वा जडतया दुःखतया चोपलभ्यते ॥ तदपि नास्तीति चेत्; कस्तर्हि विरोधः ॥ सन्दिग्धस्वरूपत्वमिति चेन्न; तावता विरोधहेतुत्वासिद्धेः । शास्त्रादिभिस्तु विशेषनिष्कर्षात् । पञ्चमस्तु प्रत्यक्षश्रुतिभ्यामेव प्रतिक्षिप्यत इति नानुपपत्तिं पश्यामः ।

यत्तूक्तं सुखापरोक्ष्यमात्रेण पुरुषार्थ[ता]सिद्धौ तत्सम्बन्धप्रयोजकस्य कल्पनमयुक्तमिति— तदपि निजहृदयविमर्दाद्विजल्पितम् । तथा हि— न हि परस्य सुखापरोक्ष्यमात्रेण स्वयमपि लब्धपुरुषार्थो भवति, तथा सति एकस्य सुखस्य दुःखस्य सर्वार्थित्वप्रसङ्गेन प्रत्यक्षानुमानशास्त्रादिसमस्तप्रमाणक्षोभप्रसङ्गात् । स्वगतस्य परोपकारापकारयोरपि प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रसङ्गात् । अतः स्वसम्बन्धितयैव सुखमपरोक्षतयाऽर्थनीयं भवति ॥ स्वरूपस्य तर्हि भवतां कथं सुखत्वमिति चेत्; सच्चिदानन्दस्वरूप आत्मेति वदता भवता नैवं चोदनीयम् । स हि प्रत्यगात्मा सुखत्वविशिष्टाकारेण प्रकाशात्मतया संवेद्यत इति निपुणं चिन्तय ।

यत्तु सगुणत्वानुमाने दूषणमुक्तम्; न तेनास्माकं चेतसि चमत्कारः । जीवेश्वरयोः प्रत्यक्षागमाभ्यां सगुणत्वसिद्धेः । यत्तु अहं जानामीत्यादिप्रत्यक्षस्य वृत्तिविशिष्टाहङ्कारविषयत्वमुक्तम्, तत्तु अहमर्थात्मत्वसमर्थनादौ परिहृतं द्रष्टव्यम् । अतो जीवस्य सर्वगुणशून्यत्ववचनं प्रत्यक्षादिसर्वप्रमाणविरुद्धम् । ईश्वरस्य तु आगमैकसमधिगम्यस्यागमविरुद्धम् ।

एतदुक्तं भवति— निर्गुणश्रुतिवदेव सगुणश्रुतयोऽपि तत्त्वविषयाः प्रमाणभूताश्च । अत एव न तासां मिथो बाध्यबाधकभावः । उत्सर्गापवादन्यायाच्च विहित-व्यतिरिक्तविषयोऽत्र निषेधः, अतो भिन्नविषयत्वान्न विरोधगन्धः । विरोधाभावाच्च न बाध्यबाधकभावः । तदभावाच्चोभयप्रामाण्यं यथार्थत्वं स्वतःप्रतीयमानतत्त्वोदितमिति । उक्तं च श्रीवरदगुरुभिस्तत्त्वसारे—

"यत्र ब्रह्मणो [1]गुण-शरीर-विकार-जन्म-कर्मादिगोचरविधिप्रतिषेधवाचः ।
अन्योन्यभिन्नविषया न विरोधगन्धमर्हन्ति; तत्र विषयः प्रतिषेधवाच्याः ॥" इति।

॥ इति शतदूषण्यां सगुणनिर्गुणश्रुतिव्यवस्थावादः द्विपञ्चाशः ॥ ५२ ॥

---

1 भञ्जरयेति। सर्वगुणशून्यत्ववचनमिति शेषः।

2 गुणानामाकरो महान्, आप्रणखात् सर्व एव सुवर्णः, तन्मनोऽसृजत, बहुधा जायमानः, तत् तेजोऽसृजत, परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते इति गुणादिसद्भावपरवाक्यानि दिव्यगुणादिविषयकाणि। निर्गुणम्, अकायम्, निर्विकारम्, अजायमानः निष्क्रियम्, असङ्गः इत्यादीनि गुणादिनिषेधकानि हेयगुणादिविषयकाणीति विभागः। विशेषेण किञ्चिद्विधान—किञ्चिन्निषेधरूपयंकरुण्टयाधेयम्॥ ५२ ॥

॥ अथ ब्रह्मोपादानत्वान्यथानुपपत्तिभङ्गवादः त्रिपञ्चाशः ॥ ५३ ॥

सद्ब्रह्मादिमुखैः पदैः श्रुतिषु यत् तत्त्वं समुद्घोषितं
स्वामित्येव चराचरं जगदिदं सृष्ट्वा प्रविश्याभवत् ।
तस्मै विस्मयनीयमङ्गलगुणस्थेम्ने सदा स्थायिने
सर्वावस्थसमस्तवस्तुवपुषे धाम्ने परस्मै नमः ॥

अस्तु [1]तर्हि ब्रह्मोपादानत्वान्यथानुपपत्त्या विश्वमिथ्यात्वसिद्धिः । तथा हि—केवलनिमित्तेश्वरवादप्रतिक्षेपेण(प्रमुखेन) ब्रह्मण एवोपादानत्वमपि, 'प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्' इत्यादिभिः समर्थितम् । (1) तदेतदुपादानत्वं किं मृद्घटादिवत् स्वरूपत, (2) उत बालयुवादिवत् सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टवेषेण ! (3) अथवा रज्जुसर्पादिवत् अविद्यावैचित्र्यनिबन्धनभ्रान्त्यैवेति ।

न तावत् प्रथम, निर्विकारत्वनिरवद्यत्वश्रुतिकोप(क्षोभ)प्रसङ्गात् । न चांशभेदेन कालभेदेन वा विषयव्यवस्था; निरवयवत्वाकालकाल्यत्वादिस्वभाव(त्व)विरोधप्रसङ्गात् । न च सावयवत्वादिकमपि तथैव व्यवस्थाप्यम्; तथाऽपि तदात्मके ब्रह्मण्येव समस्तदोषप्रसङ्गस्य दुष्परिहरत्वात् । न च ब्रह्मांशानां ब्रह्मणोऽत्यन्तभेदं वा ब्रह्माध्यस्तत्वं वा स्वप्नेऽप्यङ्गीकरोषि ॥ श्रुतिबलादेव ब्रह्मणि सर्वात्मके सावयवत्वनिरवयवत्वसदोषत्वनिर्दोषत्वोपादानत्वादि(क) सर्वमभ्युपगच्छाम इति चेन्न; [2]व्याघातोत्सादे पूर्वपक्षस्यापि अप्रतिक्षेप्यत्वात् । तथा चालं ब्रह्ममीमांसानिरूपणक्लेशेन ।

नापि द्वितीयः, विशिष्टस्योपादानत्वे भासाभासविवेकेन विशेषणस्यैवोपादानत्वापातात् । यदि पुनर्विशिष्टमुपादानमित्यत्र विशेषणं विशेष्यं चेत्युभयमप्युपादानमिति विवक्षितम्, तदा विशेष्यस्यापि सविकारत्वप्रसङ्गो दुर्वारः । तथाच किं विशेषणवैशिष्ट्यवृथाग्रहेण ! किंच, यदि चिदचिद्वैर्योः संभूय जगदाख्यं कार्यमारभ्यते, तदा कार्याणां सर्वेषां मिश्रभावत्वप्रसङ्गः, यथा शुक्लकृष्णरक्ततन्त्वारब्धे पटे शुक्लकृष्णरक्तत्वमाश्रयम् । सीसताम्रारब्धकांस्यवद्वा(कर्पूरस्येव वा) तिरोधीयेस्वभावत्वप्रसङ्गः । लाक्षारसावसिक्तकार्पासकुसुमरागवत् स्वाभाविककार्यलाभ्यवद्वा विश्वस्याप्यनभिमतनीश्वरस्वभावतापत्तिः । किंच विशिष्टस्योपादानत्वं किं श्रौतम् उत कल्पितम् ! न पूर्वः; कारणवाक्यस्थसद्ब्रह्मात्मादिशब्दानां ब्रह्मस्वरूपमात्रे रूढत्वात् । उक्तं च भवतां भाष्येऽपि, 'शरीरिभूतपरमात्माभिधायिभिः सद्ब्रह्मादिभिः शब्दैः' इति । न च स्वरूपे च विशिष्टे च शक्तिरित्यनेकार्थताकल्पिः; कल्पकाभावात् कल्पनागौरवोपहतत्वाच्च । एवं, 'ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्', 'तदात्मानं स्वयमकुरुत', 'यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः' इत्यादिभिरपि ब्रह्मस्वरूपस्यैवोपादानत्वं श्रूयते । नाप्युत्तरः, कल्पकाभावात्; प्रत्युत समस्तभेदरहितस्यैव कारणवाक्येऽवधारणात् तद्विरोधिविशेषणकल्पनं व कृपणत्वं विरुद्धं च ।

(५३) 1 तर्हि = निर्गुणब्रह्मण्यनुपपत्त्या निरतिशयाभिप्रायेणापि ।
2 व्याघातोत्सादे = मिथोविरोधे प्रसादीकृते ।

अत इदमिति निर्दिष्टकृत्स्नप्रपञ्चरूपेण बहु स्यामिति स्वरूपस्यैव बहुभवनसङ्कल्पपूर्वकोऽयं विश्वारम्भः, मृद्घटादिदृष्टान्तानुसाराच्च स्वरूपस्यैवोपादानत्वं सिद्धमिति स्वरूपनिर्विकारत्वश्रुतिविरोधपरिहारे तृतीयः पक्षः परिशिष्यते। यथा चैकैव रज्जुः सर्पभूदलनाम्बुधारादिरूपेण भ्रमादनुवर्तते, यथा चैकस्मिन्नेव निरवयवे गगने युगपदनन्तभेदभिन्नगन्धर्वनगरारम्भः, यथा च मुखचन्द्रादेः दर्पणतरङ्गाद्युपाधिभेदेन नानात्वोपलम्भः, तथा निरंशेऽपि निर्विशेषस्वप्रकाशे स्वतश्शुद्धे ब्रह्मणि असम्भवद्विकारे दुर्निरूप-दोषमूल-विकल्पासह-विचित्रचिदचिदात्मकजगदध्यास इत्यभ्युपगन्तव्यमिति तत्त्वावेदकनिर्विकारजगदुपादानश्रुतितात्पर्यविषया[1](येयम्। अविद्यया च) सर्वमन्यत् प्रपञ्चसत्यत्वग्राहकं ग्रहवत् निम्नमिति।

अत्र प्रतिविधीयते— स्वरूपपरिणामपक्षदूषणं तावदस्माकमपि सम्मतमेव। तथापि बहु(ल)प्रमाणोपस्थापितबहुमुखव्याघातशतकस्यादितात् भवमतात् त्रिचतुरविरोधसितासित[2]भास्करादिमतानुरोधेन कार्यकारणसंरक्षणमेव समुचितम्। यत्तु(यत्) विशिष्टपक्षे प्रासाप्रासविवेकेन विशेषणस्यैवोपादानत्वमापन्नमिति, तत्र विशेषणस्य साक्षाद्विकाराश्रयत्वप्रसङ्ग इष्टः। विशेष्यस्यापि परम्परयाऽऽश्रयत्वेऽप्याश्रयत्वमात्राविशेषादुपादानशब्दवाच्यत्वप्रतिक्षेपस्त्वशक्यः। यथा भवतोऽप्यविद्याया एव साक्षाद्विवर्ताश्रयत्वेऽपि तस्या एव साक्षिभूतब्रह्माधीनसत्ताकत्वात् ब्रह्म विवर्तत इत्युक्तिः - तथा परिणामस्यापि साक्षात् ब्रह्मशरीरभूतद्रव्यगतत्वेऽपि तस्य तदाधारतया(तदाश्रयतया) तदधीननामात्वात् ब्रह्म परिणमतीति वक्तुं शक्यम्। नैतावता विशेष्यस्य साक्षाद्विकाराश्रयत्वप्रसङ्गः। परपर्याप्तं तु भवत इवास्माकमपि समतमदोषावहं च। यथा बालो युवा जात इत्यादौ विशेष्यभूतात्मस्वरूपस्य निर्विकारत्वे, विशेषणे साक्षाद्बाल्याद्यवस्थायोगेन आत्मपर्यन्तो(न्त) बालयुवशब्दप्रयोगः, तद्वदत्राप्युपादानकार्यशब्दयोः प्रयोग इति न दोषः। एवं विशेष्यस्य निर्विकारत्वं विशिष्टग्रहणशक्तिश्चेत्युक्तं भवति। अन्यथा अष्टवर्षत्वब्राह्मणत्वादीनामात्मासम्बन्धेनोपनयनादिविधीनामप्रवृत्तिरिति कर्मब्रह्ममीमांसयोरारम्भ एव कापेयकल्पः स्यात्॥ तथाऽपि कथमवस्थाद्वयरहितस्वरूपे कस्यचिदुपादानोपादेयत्वाचोयुक्तिश्चित्तमारोहेदिति चेन्न, विशेषणवत् विशेष्येऽप्यवस्थाद्वययोगात्, तत्तदवस्थानवद्वैशिष्ट्यानामागन्तुकत्वेनावस्थात्वात्, मिथो भिन्नत्वाच्च, आत्मनो बालयुवदेहवैशिष्ट्यवत्।

श्लो. आगन्तुरपृथक्सिद्धो धर्मोऽवस्थेति कीर्त्यते। विशेष्येऽपि च वैशिष्ट्यभेदोऽवस्थान्तरायते॥

एतेन स्वभावसङ्करादयो दोषा न प्रसज्जन्ते। न हि बालस्य युवभावे देहदेहिनोः प्रतिनियताः स्वभावाः सङ्कीर्यन्ते। न च शुक्लकृष्णरक्ततन्त्वारब्धे स्वभावसङ्करः विभक्तदशायामिव संसर्गदशायामपि शौक्ल्यादीनां यथास्वं प्रतिनियतांशविषय[3]त्वात्। एवमत्रापि विशिष्टकार्ये यथास्वमंशप्रतिनियतत्रिस्वभावत्वे प्रमाणप्रयाने अस्माकमिष्टप्रसङ्गः। अत एवोत्तीर्णस्वभावत्व[4]मुद्भूतस्वभावत्व

---

1 विद्याशब्दप्रयोगः पिशाचोच्चाटनमन्त्राभिप्रायेण। 2 सितासितभास्करेत्यनेन शाङ्करमतस्यासितत्वमेवेति ज्ञाप्यते। 3 विषय = देश। 4 उद्भूतस्वभावेति। अत्र अनभिभवनीयेश्वरस्वभावत्व इत्यस्यानुवादोऽयमिति बोध्यम्।

मित्यादिचोद्यमपि परिहृतम्, ब्रह्मस्वरूपस्य निर्विकारत्वात्, जगदात्मकपरिणामदशायामपि यथास्थित-
स्वभावत्वात्। न च दृष्टान्तमात्रेणार्थसिद्धिः, न चात्र व्याप्तिसंभवः, अन्यथा स्वपक्षेऽप्यविद्या-
विशिष्टब्रह्मविवर्ते स्वभावसङ्करादयस्तदवस्थाः।

यदुक्तं विशिष्टस्योपादानत्वं किं श्रौतम्, उत कल्पितमिति—तत्र क्वचिच्छ्रौतं क्वचिन्न्यायार्थापत्ति-
कल्पितमिति, वाक्यशेषशाखान्तरनयसिद्धमिति वा विभागः। तथा हि—'तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्; तन्नाम-
रूपाभ्यां व्याक्रियत' इत्यादिषु कारणवाक्येष्वव्याकृतादिशब्देन न ब्रह्मस्वरूपमात्रं प्रतिपाद्यते, ब्रह्मस्वरूपे
रूढ्यभावात्, 'तन्नामरूपाभ्यां व्याक्रियत' इत्यनेनैव योगविवक्षायाः स्पष्टत्वाच्च। अत इदमर्थस्यैव
प्रलयकाले नामरूपव्याकरणनिवृत्तिरत्र विवक्षितम्। इदमर्थश्चिदचिदात्मकः प्रत्यक्षादिसिद्धः। स एव
कदाचित् सूक्ष्मावस्थापत्त्या व्यष्टिसमष्टिरूपविकाररहित इत्युक्तं भवति। एवं स्थिते प्रलयदशायामपि
सूक्ष्मयोश्चिदचिद्वस्तुनोः सद्भाव उक्तो भवति। तर्हि ब्रह्मणस्तत्र कथं प्रसङ्ग इति चेत्—'तम एकीभवति'
इत्यादिप्रतिपन्नस्य सूक्ष्मतमसोऽपि, 'यस्य तमः शरीरम्' इत्यादिभिः ब्रह्मशरीरत्वप्रतीतेः कारणवाक्यान्तरेषु
ब्रह्मावस्थानप्रतीतेश्च अव्याकृतशब्द एवाव्याकृतचिदचिद्विशिष्टब्रह्मपर इति निर्धार्यते। एवम्, 'असद्वा
इदमग्र आसीत्', 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यत्राप्यसच्छब्देन स्थूलाकारप्रध्वंसायमानसूक्ष्माकार-
विशिष्टचिदचिच्छरीरकं ब्रह्माभिधीयते; न तु केवलं ब्रह्म, असत्त्वविरोधात्। नापि प्रागभावस्तत्र,
'तदसदेव सन्मनोऽकुरुत स्यामिति', 'तदात्मानं स्वयमकुरुत' इत्यादिवाक्यशेषविरोधात्। सूत्रितं च,
'असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् युक्तेः शब्दान्तराच्च' इति। अत एव, 'तदात्मानं स्वयम-
कुरुत' इत्यत्रापि नात्मशब्दो ब्रह्मस्वरूपमात्रविषयः, [पूर्वं] असच्छब्दनिर्दिष्टसूक्ष्मदशाविशिष्टविषयत्वात्।
यथा स्वरूपव्यतिरेकविवक्षया विशेष्ये स्वशब्दपर्यायोऽयमात्मशब्दः, तथा धर्मविशिष्टेऽपि विशिष्टाव्यतिरेक-
विवक्षया तत्प्रयोगो युज्यते। अत एव हि शरीरविषयेऽप्यात्मान[1]मवलोकयतीत्यादिभिर्युक्तानां
प्रयोगः। न चात्र भ्रमो निदानम्; परिशुद्धात्मवेदिभिरपि तथा प्रयोगात्। न च ल(क्ष)णोपचारः,
निमित्तविषये संभवति तत्कल्पनानुपपत्तेः।

अस्तु वा ब्रह्मस्वरूपवाची तत्राऽऽत्मशब्दः, तथापि वैशिष्ट्यं दुस्त्यजम्, यथा भगवान् स्वेन
इत्यत्र विग्रहद्वारा सिध्यति, तथाऽत्रापि, 'अकुरुत' इत्यादिभिरचिच्छरीरद्वारेति सिध्यत्येव। अतः, 'ब्रह्म
वनम्' इत्यादिनोपादानत्वोद्देशप्रदेशोऽपि विशिष्टविषयः। मृत्कार्यदृष्टान्तादिकं च विशिष्टदर्शनार्थमेवेत
न तत्रापि विरोधः। एवं च सति ब्रह्मस्वरूपाभिधायिब्रह्मात्मादिशब्दैः कारणनिर्देशोऽपि निर्विकारत्वस्यान्यथा-
नुपपत्त्या विशिष्टस्योपादानत्वं कल्प्यताम्। [2]यद्वा ब्रह्मपदेन सान्तरादिसिद्धानुप्रवेश-श्रुत्यादि
चैत्रदेहविशिष्टत्वं निगद्यते।

---

1 चैत्र आत्मानमवलोकयतीत्यत्राऽऽत्मपदं स्वपरम् चैत्रदेहविशिष्टपरमिति वा। न च [illegible] आत्मशब्दः चैत्रदेहपर
अवलोकनकर्मत्वं विशेष्ये बाधात् विशेषणे। इति वाच्यम्। तर्हि परदेहस्यापि ग्रहणापत्तेः।

2 शरीराणां विशिष्टत्वाचित्त्वपरिशीलितवद्भिरुपेयं प्रकारमाह यद्वेति।

वशेनात्रापि इदमिति निर्दिष्टस्य अग्र इति निर्दिश्यमानकालविशेषोपलक्षितसूक्ष्मावस्थस्य तदानीम ब्रह्मात्मकत्वप्रतिक्षेपाय ब्रह्मात्मकत्वप्रतिपत्तये ब्रह्मादिशब्दसमानाधिकरणनिर्देश इति सिध्यतीति न स्वरूप परिणामवादस्य विवर्तवादस्य वा कश्चिदवकाशो दृश्यते ।

यत्तु समस्तभेदरहितस्यैकस्यैव कारणवाक्ये अवधारणात् तद्विरुद्ध विशेषणकल्पनमित्यादि , तदपि स्वपक्षानपरामृश्योक्तम् , प्रलयदशायामपि अविद्याया [1]सूक्ष्मोप धे शक्तेर्वा ब्रह्मसम्ब(न्धानुव)न्धि चेन त्वया त्वदासन्नैश्च स्वीकारात् । वय तु वाक्यान्तरानुसारेण, निर्विकारनिरवद्यश्रुतिविरोधपरिहारार्थं च प्रपञ्चो पादानभूतब्रह्मविशेषण तच्छरीर[भूत]मित्यनुमन्यामह इति विशेष ॥ अविद्यामिथ्यात्वपक्षे अवधारणम सङ्कुचितमिति चेन्न , अग्र इत्यादिवैयर्थ्यस्य सद्विद्यानिरूपणे स्थापनात् ।

किंच, ब्रह्मात्मादिशब्देषु स्वरूपपरेष्वपि वैशिष्ट्यलाभो दर्शित । सच्छब्द तु विमृशाम -इदमग्रे सदेवासीदिति इदमर्थ(स्य)सत्ताविधिपरे वाक्ये न तावत् सच्छब्देन ब्रह्मस्वरूपमात्र प्रतिपाद्यम् , अनन्तर वाक्यविरोधात् , अनन्तरमेव हि, 'तद्धैक आहु असदेवेदमग्र आसीदिति । कुतस्तु खलु सोम्यैव स्यात् कथमसत सज्जायेत इति । सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीत्'इत्युच्यते । अत्र हि कार्यद्रव्यस्य पूर्वमविद्यमानत्वपक्ष प्रतिक्षिप्यते , न पुनरब्रह्मात्मकत्वपक्ष तथा सति, 'कथमसत सज्जायेत' इति लोकदृष्ट्या व्याप्तिप्रदर्शनायोगात्(गाच्च) । अत , 'सदेव' इत्यत्र वाक्ये प्रपञ्चस्यैव 'बहु स्याम्' इति वक्ष्य माणबहुत्वावच्छिन्नसत्ताप्रतिपक्षभूतैकत्वावच्छिन्नसत्तायोग एव प्रतिपाद्यते । अतो ब्रह्मैवात्र मृग्यम् , न तु सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुसद्भाव । ननु सच्छब्दनिर्दिष्टस्यैव, बहु स्यामिति, तदैक्षत बहु स्यामिति बहुभवनसङ्कल्परूपेक्षणश्रवणात् , [तस्य] अचेतने, प्रतिसंहृतकरणग्रामे चेतनेऽप्ययोगात् , उत्तरत्र सर्वत्र 'सन्मूला सोम्येमा सर्वा प्रजा सदायतना सत्प्रतिष्ठा ', 'सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति, सति सम्पद्य न विदु ' इत्यादिषु सच्छब्दस्य नामवत्प्रयोगाच्च 'सदेव सोम्य इत्यत्रापि सच्छब्देनान[2]वच्छिन्नसत्ताविशिष्ट ब्रह्मस्वरूपमेव विवक्षितमिति चेत् सत्यम् , तथापि पूर्वोक्तानुपपत्त्या स्वरूपमात्रविषयत्वासम्भवे, अनुपपत्त्यन्तरेण (च) ब्रह्मस्वरूपपरत्वे चावश्यभाविनि अगत्या श्रुत्यर्थापत्तिबलेन सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टव्यय हितसत्ता(त्वा)वच्छिन्न ब्रह्मात्र सदिति प्रतिपाद्यत इति निर्धीयते । तथा सति, 'तद्धेद तर्ह्य व्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्या व्याक्रियत', 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्'इत्यादिश्रुतिभिरपि सङ्गति सिध्यति ।

अस्तु वा, 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत् इत्यत्र सच्छब्देन ब्रह्मस्वरूपनिर्देश —तथापि, 'तद्धैक आहु ' इत्यादिना असत्कार्यवादप्रतिक्षेपात् , कार्यद्रव्यस्य पूर्वं विद्यमानत्वप्रतीते तद्विशिष्ट ब्रह्मैवात्र सच्छब्दार्थ इति शक्यतेऽवग न्तुम् । अत एव, 'शरीरिभूतपरमात्माभिधायिभि सद्ब्रह्मादिशब्दै ' इति भाष्यमपि सुघटितम् । न चात्र शक्तिद्वयकल्पनागौरवम्, विशिष्टपरत्वे, अपर्यवसानेन ब्रह्मणि सच्छब्दवृत्ते , स्वरूपपरत्वे तु श्रुता(त्य)र्थापत्त्या शाखान्तरानुसारेण वा चिदचिद्वैशिष्ट्यस्यापि कोडीकारोपपत्ते । न

1 प्रमेणात्र मतत्रयविवक्षा । 2 अनवच्छिन्नेति । निरुपाधिकेत्यर्थ ।

चात्र लक्षणा दोषः, तथापि सर्वशब्दलक्षणापक्षाद्स्यैवोपादेयतमत्वात्। य[1] पुनः, 'सर्वशब्दार्थानुगत सत्तामात्रमेवात्र सच्छब्दार्थः, स एव च ब्रह्म' इत्याह, तत्पक्षे तु सकलश्रुतिस्मृतिन्यायविरोधः, प्रपञ्च मिथ्यात्वप्रसञ्जकाभावेनाप्रकृतत्वात् इदानीं तत्रोदास्महे। तत्रापि हि प्रपञ्चस्यैव सत्त्वं प्रतीयमानं कारणदशायां कार्यदशायां च दशाद्वयविषय[2]सच्छब्दद्वयेन प्रतिष्ठितं भवति।

किंच यदिदं विशिष्टस्योपादानत्वं श्रौतं कल्पितं वेति—तत्र भवन्तमपि पृच्छामः, अविद्या विशिष्टस्योपादानत्वं श्रौतं कल्पितं वेति। न प्रथमः, सद्ब्रह्मादिशब्दैरविद्यासंसर्गस्याप्रत्यायनात्। नाप्युत्तरः; कल्पकाभावादेरविशेषात्। तत्सद्भावेऽपि प्रत्यक्षादिसमस्तप्रमाणप्रत्यनीकदुर्घट(दुर्घटता)-भिम[3]तार्थकल्पनेऽपि सहृदय(सहृदय)सवादिसमीचीनप्रक्रियाकल्पनस्योपपन्नत्वात्। मृद्घटादिदृष्टान्तेन स्वरूपोपादानत्वप्रतिपादनप्रसङ्ग[4] तु यदि भास्करादयः शृणुयुः, तदा ते प्रथमप्रतीतनिर्विकार(सविकार)-तादिनात्र व्याघात(ादि)रक्षणकल्पितव्याघातक्षतिनिशितविशारुणि भवन्मते न नन्देयुः। नन्वविद्याविशिष्ट ब्रह्मास्माकं जगदुपादानम्, भवता तु सूक्ष्मप्रकृतिपुरुषविशिष्टमिति व्यवहितविकाराश्रयत्वाविशेषादावयोः को विशेष इति॥ अहो महदिदमवधानम्, [5]यत् प्रत्यक्षादिप्रमाणगणदृढावधारितचिदचिदात्मकप्रपञ्च बाधाबाधाभ्यामावयोर्विशेषः प्रदर्शित इति। नन्वेवमपि व्यवहितोपादानप्रतिपादनप्रयासस्तु सत्य प्रपञ्चसत्यत्वतथाग्रहानुरूपे स्वारसिके स्वरूपोपादानपक्षे स्थीयतामिति चेत्—मैवम्, सर्वत्र तादात्म्ये समस्तविकारावधाश्रयत्वावश्यभावेन(भावि)निर्विकारनिरवद्यत्वश्रुतिविरोधस्य दुष्परिहरत्वात्। स्वारस्यमपि मरीचिकासलिलकल्पम्। तथा हि— तत्र भास्करमतं[अधिकृत्य?] तावत् पृच्छामः—ब्रह्मस्वरूपमेव परिणमतीत्यत्र (1) किमीश्वरो ब्रह्मशब्दवाच्यः, (2) उत तदंशभूतः सूक्ष्मोऽचिदुपाधिः, (3) उत समुदायः, (4) उत तदुभयानुगतसद्द्रव्यमात्रम्, (5) यद्वा ब्रह्मधर्मभूत(त)शक्तिविशेष एवेति। व्यतिरेकादिपक्षस्तु अत्यन्तदूरस्तया नोपक्षिप्यते। तत्र तावन्न प्रथमः, ईश्वरांशस्य विकारानभ्युपगमात्। न द्वितीयः, ब्रह्मोपादानत्वप्रहाणप्रसङ्गात्। न तृतीयः, समुदायस्य समुदायिभ्यो भिन्नत्वे सति न ब्रह्मोपादानत्वसिद्धिः, अभिन्नत्वे पक्षद्वयोक्तदूषणस्य पुनरुन्मज्जनम्(मिति?)। चतुर्थेऽपि पक्षे सन्मात्रस्य सर्वतादात्म्ये चेतनाचेतनात्मकविधप्रपञ्चस्य दोषाधारत्वेन तदात्मकस्य ब्रह्मणो निर्दोषत्वश्रुतिविरोधः। व्यतिरेके ब्रह्माव्यतिरेके पुनः स एव श्रुतिविरोधः। व्यतिरेके पञ्चमस्तु पक्षः परिशिष्यते। तत्रापि शक्ते ब्रह्माव्यतिरेके पुनः स एव श्रुतिविरोधः। व्यतिरेकाव्यतिरेकपक्षस्तु दुःस्थत्वादेव दूरपरिहरणीयः। [6]स्वाभाविकभेदा ब्रह्मोपादानत्वभङ्गप्रसङ्गः। व्यतिरेकाव्यतिरेकपक्षस्तु

---

1 य = यादवप्रकाशः। 2 सच्छब्दद्वयेनेति। सदेव सोम्येति कारणविषय सच्छब्दः। कथमसतः सज्जायेतेति कार्यविषय सच्छब्दः।

3 यस्मिन् अविद्यारूपेऽर्थे गृहीते अभिमत सृष्ट्यादिक दुर्घटम् तस्यार्थस्येत्यर्थः।

4 प्रसङ्ग—वादिना क्रियमाणम्। ते = भास्करादयः। व्याघातेति। व्याघातात् रक्षणार्थं कल्पितं यत् व्याघातरूपक्षतिदानम् तेन विदीर्ण त्वन्मते इत्यर्थः। 5 विशेष प्रदर्शित इति यत् तत्रावधान महत् = नास्तीति यावत्। 6 स्वाभाविकेति यादवप्रकाशस्य ॥ ५३ ॥

भेदवादश्च सर्वलोकविरुद्धत्वात् दुर्विचारमूल एव। तेन पक्षद्वयप्रतिक्षेपे मृषावादः परिशिष्यते। सोऽपि स्वन प्रतिक्षेप्य एव, प्राकृतदोषसहस्रविघटितत्वात्।

श्लो. अवस्थान्तरयोगित्वमुपादानत्वमुच्यते। मृत्पिण्डघटदृष्टान्तस्तैः सुपद्यते॥
सर्पभृङ्गमालादिरूपावस्थान्तरान्वयः। रज्जौ न विद्यते तस्मात्तोपादान वदिष्यते॥
इत्यमप्रतिविधस्य ब्रह्मोपादानभाषणम्। लोकवेदविरुद्धत्वात् स्वयमेव नि(वि)रुध्यते॥
अत उपादानत्वानुपपत्तिरद्वैतवादिन एवेति॥

॥ इति शतदूषण्यां ब्रह्मोपादानत्वान्यथानुपपत्तिभङ्गवादः त्रिपञ्चाशः ॥ ५३ ॥

॥ अथ मायोपादानत्वान्यथानुपपत्तिभङ्गवादः चतुःपञ्चाशः ॥ ५४ ॥

यत्प्रपत्तिं विना सर्वैर्यस्य माया दुरत्यया। धनञ्जयरथोत्तंसं तत् प्रपद्ये परं महः॥

यदुच्यते—'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' इति विश्वस्य मायोपादानकत्वश्रवणात्, मायाशब्दस्य च मिथ्यार्थत्वात् मिथ्योपादानकस्य च सत्यत्वायोगात् विश्वमिथ्यात्वं सिद्धमिति—तदपि स्वनन्यथारुदितम् (कथितम्)। तत्र तावत् श्रुतौ वचनव्यक्तिर्विपर्यासिता। न हि तत्र प्रकृत्यनुवादेन मिथ्यात्वं विधीयते, अपि तु मायानुवादेन प्रकृतित्वम्। तुशब्दोऽपि तदर्थे(तदे)वानुकूलः। पूर्वस्मिन् वाक्ये, 'अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः' इति प्रसक्तयोर्मायामायिशब्दयोरर्थमविदुषस्तज्ज्ञानोपजननायैव हि, 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' इत्युच्यते। अतः, 'या मायेति अत्रोक्ता, सा जगदुपादानतयोपनिषत्प्रसिद्धा प्रकृतिरेव। यश्च मायीति निर्दिष्टः, स च प्रकृत्यधिष्ठाता चिदचिच्छरीरको महेश्वर एव' इति वचनव्यक्तिः। स्वशब्देऽपि यच्छब्दराद्यभावेऽपि प्रथमचरमम वेनोद्देश्योपादेयव्यवस्था सिद्धा। तथा ह्याहु — 'यद्वृत्त(च्छब्द)योगः प्राथम्यमित्युद्देश्यलक्षणम्'[1] इति॥

अस्त्वेवं वचनव्यक्तिः, तथाऽपि प्रकृतेर्मायाशब्दवाच्यत्वसिद्धेर्मिथ्यात्वमपि सिध्यतीति चेन्न, मायाशब्दस्य मिथ्यार्थपरत्वेऽप्युपचारतोऽपि तत्र तत्प्रयोगसम्भवेन वाच्यत्वनिर्णयासिद्धेः। न हि प्रकृतिर्मायाशब्दवाच्येति श्रुत्यर्थः अपि तु अत्र मायाशब्देन प्रकृतिर्विवक्षितेति॥ तथाऽपि मुख्यार्थे बाधकाभावादुपचारवृत्तिरत्रानुचितेति चेन्न, प्रकृति[कारण]त्वान्यथानुपपत्त्यैव बाधात्। कारणसत्यत्वं च बहुशो मृद्दृष्टान्तादिभिर्निदर्शितम्। 'अचेतना परार्था च नित्या सततविक्रिया', 'गौरनाद्यन्तवती सा जनित्री भूतभाविनी' इत्यादिभिः प्रकृतिनित्यत्वसिद्धेश्च तन्मिथ्यात्वं निरस्तम्॥ सत्यत्वेऽपि केन[धर्मेण?] मिथ्यात्वोपचारः किमर्थश्चेति चेत्, अस्थिरतरभोगप्रसाधकत्वेन स्वमार्थतुल्यतया जिहासितत्वज्ञापनार्थ इति मन्वीथाः।

न च मायाशब्दो मिथ्यार्थवाची, विचित्रसृष्ट्युपकरणभूतार्थाभिधायित्वात्। सर्वप्रयोगानुगतनिमित्तसम्भवे नानार्थोपादानस्य निरस्तत्वात्। न च मिथ्यार्थेऽप्येव तत्प्रयोगः, येन तत्रैव तच्छक्तिः

---

(५४) १ लक्षणं=चिह्नम्।

कल्प्येन; अपितु सत्येऽष्वपि; यथा, 'यावन्तः पांसवो भूमेः संख्याता देवमायया' इति। न हि मिथ्याभूतस्य कस्यचित् संख्यानकरणत्वं प्रतीतः। 'माया वयुनं ज्ञानम्' इति नैघण्टुकानुसारात् अर्थाचित्याच्च ज्ञानविषयत्वमेव तत्रोचितम्। तथा, 'मायया सततं वेत्ति प्राणिनां तु शुभाशुभम्' इति च। तथा, 'तेन मायासहस्रं तत् शम्बरस्याऽऽशुगामिना। बालस्य रक्षता देहमेकैकश्येन सूदितम्॥' इति। न हि मिथ्याभूतस्य कस्यचिच्छस्त्रच्छेद्यत्वम्; अपि तु तत्त्वोपदेशादेव तन्निवृत्तिः। तथाऽप्यनेकशक्तिकल्पनायां गौरवात् तत्रौपचारिकोऽयं प्रयोग इति चेन्न; विपर्यासस्य दुर्वारत्वात्॥ [1]प्रसिद्धिनिकर्षान्मिथ्यात्वे[र्थे] शक्तिरङ्गीक्रियत इति चेन्न; मिथ्यापर्यायत्वेन मायाशब्दस्य प्रसिद्धेरेवाभावात्। न हि स्वप्नदोषादिमात्रमूलभ्रमविषयेषु शुक्तिरजत-रज्जुसर्पादिषु मिथ्याशब्दप्रयोगविषयेष्वपि क्वचित् कदाचिदपि मायाशब्दप्रयोगो दृष्टचरः। अतो यत्रेन्द्रजालादिमूलभ्रान्तिविषयेषु मायाशब्दप्रयोगः, तत्रापि मिथ्यात्वमन्तरेण निबन्धनान्तरमस्तीति निश्चीयते। तच्च किमिति [2]निरूप्यमाणेऽप्यैन्द्रजालिकवत् इन्द्रजिदादौ मायाविशब्दप्रयोगात्, तत्र च अलीकत्वस्याविवक्षितत्वात् सत्यस्य वा असत्यस्य(सत्यत्वासत्यत्वस्य) वा विचित्रार्थस्य सृष्टौ प्रकाशने वा सामर्थ्यवानित्येव मायाविशब्दार्थः। तच्च सामर्थ्यं सत्यो मन्त्रौषधादिरेव, तदनुबन्धी(बन्ध्यती)न्द्रियशक्तिविशेषो वा। ततश्च मायाजन्यज्ञानविषयतया मिथ्याभूतेष्वप्यर्थेषु लक्षणया मायाशब्दप्रयोग उपपद्यते।

श्लो. मायोत्थज्ञानवेद्येऽ(द्या)र्थे युक्ता मायेति लक्षणा। मिथ्यासम्बन्धरहिते नाम्नादौ सत्यकारणे॥

न हि पर्वतसमुद्रपावकादिहेतुभ्वस्तुविशेषेषु, मिथ्यासम्बन्धगन्धरहितेषु मायाशब्दोपचारः संभवति॥ मिथ्यार्थप्राद्दृश्यात् तत्र गौणोऽयं प्रयोग इति चेन्न; विपरिवर्तपक्षस्य प्रागेवोक्तत्वात्। लक्षणापेक्षया गौणवृत्तेर्जघन्यत्वाच्च मुख्यलक्षणावृत्तिभ्यां प्रयोगनिर्वाहे संभवति, मुख्यगौणवृत्तिभ्यां निर्वाहस्यानुचितत्वात्। अतो विचित्रसृष्ट्युपकरणभूतार्थविशेष एव मायाशब्दशक्तिः।

नन्वेवमपि सर्वप्रयोगानुगतं निमित्तं न सिध्यति। 'मेघोदयः सागरसन्निवृत्तिः' इत्यारभ्य, 'विष्णोर्विचित्राः प्रभवन्ति मायाः' इति प्रयुज्यते। तथा, 'देवमायेव निर्मिता', 'संख्याता देवमायया', 'मायया सततं वेत्ति' इत्यादिषु निर्दिष्टनिमित्तासिद्धेरिति चेन्न; मायायोर्मायाकार्यतया लक्षणयाऽपि प्रयोगोपपत्तेः। मुख्यत्वेऽपि तत्र न दोषः, मेघोदयादीनामपि विचित्रवर्षादिसृष्ट्युपादानस्य तत्सृष्ट्युपकरणत्वाविशेषात्। 'देवमायेव निर्मिता' इत्यत्रापि स्त्रीरूपेण परिणता देवानां मायेत्यर्थः (परिणता माया देवानामाश्चर्यशक्तिरित्यर्थः)। न चात्र कस्यचिदपि शब्दस्य लक्षणा, अमूर्तोपमामात्रस्य विवक्षितत्वात्। 'संख्याता देवमायया' इत्यत्र तु निघण्टु(र्वा)नुसाराद(दा)र्थौ(शौ)चित्याच्च ज्ञानमेव विवक्षितम्। तथाऽपि घटज्ञानमित्यादिषु घटमायेति प्रयोगादर्शनादाश्चर्यावहत्वमात्रेण तत्र मायात्वोक्तिः। नैघण्टुकाश्च

1 प्रसिद्धीति। ऐन्द्रजालिकेषु प्रयोगादिति शेषः।
2 तच्च किम् इति जिज्ञासितेऽर्थे इति शेषपूरणेनार्थः।

शक्तिविषयमनादृत्य प्रयोगविषयमात्रं संगृह्णन्तीति बहुलमुपलभ्यते। संभवति चासदुक्तं मुख्यार्थनिमित्त-मत्रापि; इतराशक्याश्चर्यतरमुमिपांसुसंख्यान-सर्वप्राणिशुभाशुभविवेकादिहेतुत्वात्। अस्तु वा ज्ञानपर्यायत्वं क्वचिन्मायाशब्दस्य; तथाऽपि तद्व्यतिरिक्तविषयेषु पूर्वोक्तमेव निमित्तम्। न हि गत्यभावात् क्वचिच्छक्ति-भेदकल्पने अत्रापि तथा क्लृप्तिः; गोर्वाहीक(र्बाह्लीक) इत्यत्रापि शक्त्यन्तरकल्पनप्रसङ्गात्।

किंच मिथ्यारूपमायोपादानत्वेऽपि तदुत्पन्नमात्रस्य प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वं न सिध्यति, न विलक्षणाधि-करणन्यायेन विलक्षणादपि विलक्षणकार्योत्पत्तिसंभवात्। असत्यात्सत्योत्पत्तेर्युष्माभिरेव स्वीकारात्॥ असत्यस्य सत्यनिमित्तत्वमात्रमुदाह्रियते, न तु सत्योपादानत्वमिति चेन्न; तुल्यन्यायत्वात्। न ह्यस्ति राजशासनं मिथ्याभूतेन, निमित्तेनैव भाव्यम्; न तूपादानेनेति॥ उपादानोपादेययोस्तादात्म्या-दुपादानस्य मिथ्यात्वे कार्यस्य सत्यत्वे च सत्य[त्व]मिथ्यात्वयोरेकत्रप्रसक्तिरिति चेन्न; उपादानत्वोपादे-यत्वादिवत् सत्यत्वमिथ्यात्वयोः क्रमेणाविरोधात्॥ नन्वेकस्य पूर्वापरीभूतावस्थाभेदवत्त्वमुपपन्नम्; एतावता कथं स्वरूपतो मिथ्याभूतमुत्तरस्मिन् काले सत्यं भवेदिति चेन्न—पूर्वस्मिन् काले स्वरूपेणासत एव, द्रव्यस्यावस्थाविशेषवत् उत्तरकाले सत्त्वस्याविरोधात् (वस्थाविशेषस्येवोत्तरकाले सत्त्ववदविरोधात्)॥ तयोरुत्तरकालवर्तित्वेन सत्त्वं पूर्वकालेऽप्यस्तीति चेन्न; तस्य तत्कालेऽपि प्रामाणिकत्वमात्रस्यात्रापि समानत्वात्। तत्कालसंसर्गविवक्षाया विरोधात्। अत उपादानमिथ्यात्वे श्रुतिसिद्धेऽपि न कार्यमि-थ्यात्वसिद्धिः। [1]उपादानसत्यत्वमेव च सद्विद्यादिष्वसत्कार्यवादनिरासपूर्वकं, 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इति, 'सन्मूलास्सोम्येमाः' इत्यादिभिरभिधीयते। एवमुपादानमिथ्यात्वेऽपि कार्यसत्यत्वाविरोधोपपादनन्यायेन कार्यमिथ्यात्वेऽप्युपादानसत्यत्वाविरोधोऽप्युपपादित एवेति मिथ्याभूतस्य मिथ्याभूतमेवोपादानं भवितु मर्हतीत्यनिर्वचनीयाज्ञानकल्पनमपि निरस्तमिति॥

॥ इति शतदूषण्यां मायोपादानत्वान्यथानुपपत्तिभङ्गवादः चतुःपञ्चाशः॥ ५४॥

॥ अथ कार्यान्यथानुपपत्ति(कार्यान्वयानुपपत्ति?)भङ्गवादः पञ्चपञ्चाशः॥ ५५॥

बालाः क्रीडनकैरिव स्थिरचरैः स्वेनैव निर्वर्तितैः
सङ्कल्पैकवशंवदो विहरति ब्रह्मादिभिर्जन्तुभिः।
जिज्ञास्याय मुमुक्षतामिह पुनः प्राप्याय मुक्तात्मनां
लक्ष्मीकौस्तुभलक्ष्मणे नम इदं तस्मै परब्रह्मणे॥

यदाहुः—प्रत्यक्षसिद्धं श्रुत्यादिसिद्धं च सर्वं कार्यं मिथ्यैव, विकल्पासहत्वात्। तथा हि—किं कारणेन कार्यं सम्बद्धमारभ्यते, उतासम्बद्धम्? आद्ये सम्बन्धाश्रयतया द्वयोरपि सत्त्वाविशेषात् सव्येतरविषाणयोरिव किं कस्य कारणं कार्यं वा? असंबद्धत्वे तु असंबन्धाविशेषात्

---

1 एवं मिथ्योपादानकत्वात् जगन्मिथ्येत्यनुमाने व्याप्तिभङ्ग उक्तः। अथासिद्धिमाह उपादानेति। 'कथमसतस्सत्' इति वाक्यं तु तुच्छस्योपादानत्वपरकम्॥ ५४॥

सर्वं सर्वस्य कारणं भवेत्, न वा किंचित् कस्यचित्। तथाऽभिव्यक्तिवादिभिरुक्तम्, 'असत्त्वान्नास्ति सम्बन्धः कारणैः सत्त्वसङ्गिभिः। असंबद्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थितिः ॥' इति।

(2) तथा कार्यं कारणाद्भिन्नम्, अभिन्नं वा? पूर्वत्र भिन्नत्वाविशेषात् सर्वं सर्वत्र स्यात्, न वा कुतश्चित्। उत्तरत्राऽऽत्माश्रयप्रसङ्ग (ङ्गात्)। नियतपूर्वसत्कारणं नियतोत्तरसत्कार्यमिति विभजसे। तथा च स्वप्रागभावकाले स्वयमेवास्तीति कथं ब्रूयाः?

(3) तथा विकृतादविकृताद्वा उपादानात् कार्योत्पत्तिः? पूर्वत्र(ऽपि) विकृतिरपि विकृतात् अविकृताद्वेति विकल्पेना(ल्पेऽ)नवस्था। उत्तरत्राविकृतत्वाविशेषात् यावदुपादानसत्त्वमुपादेयारम्भप्रसङ्ग ॥ सहकारिसम्बन्धादिति चेन्न, तत्सम्बन्धोत्पत्तिरपि विकृतस्य वा अविकृतस्य वेति विकल्पदुःस्थत्वात्। अस्तु च(वा) विकृतं कार्यारम्भकम्। तत्र किं रुचकादिविकृतिविशिष्टं हेमादि स्वस्तिकारम्भकम्, उत रुचकादिमात्रम्? अथ हेमादिमात्रमिति। नाऽऽद्य, स्वस्तिके रुचकादिविकृतिविशिष्टहेमानुपलम्भात्। अत एव न द्वितीय। हेमानुवृत्तिदर्शनविरोधाच्च। न च तृतीय, आरम्भकहेमातिरिक्तादर्शनात्, [तत्]प्रत्यभिज्ञानाच्च। वदन्ति हि स्वस्तिकमपि, तदेवेदं हेमेति। न च व्यवस्थितबुद्धि-शब्द-संख्या-परिमाणकार्य-कारण-कालादिभेदात्, पिण्डघटयोर्नष्टत्वानष्टत्वभेदात् कारकव्यापारवैयर्थ्यप्रसङ्गात्, नित्यानित्यविभागानुपपत्तिप्रसङ्गाच्च कारणातिरिक्तकार्यसिद्धिरिति वाच्यम्, रज्ज्वाद्यधिष्ठानसर्पमूदलनाम्बुधारादिबुद्धिशब्दान्तरादिभिरनैकान्तिकत्वात्। न चाबाधितत्वे सतीति विशेष्टव्यम्, विशेषणासिद्धेः। प्रत्युत तन्निषेधात्--विगीता बुद्धिशब्दा(न्तरा)दयो भ्रान्तिसिद्धभेदावलम्बनाः, दुर्निरूपबुद्धिशब्दान्तरादित्वात्, कम्बुकलधौतबुद्धिशब्दान्तरादिवत्, मध्येऽप्यसत् कार्यम्, आद्यन्तयोरसत्त्वात्, शुक्ति[का]रजतवत्, विवादगोचरो भेदव्यवहारः स्वविषयसर्वभेदानुगतैकवस्तुमात्रावलम्बनः, भेदव्यवहारत्वात्, रज्ज्वादिविषयसर्पमूदलनादिभेदव्यवहारवदित्यादिभिः। न चैषां प्रत्यक्षबाध, तर्कानुगृहीतानुमानात् तस्य च दुर्बलत्वात्। अन्यथा ज्वालैक्यप्रत्यक्षविजयप्रसङ्गात्।

(4) किंच यदि कारणे पूर्वं कार्यमसत्, कथं तेन जनयितुं शक्यम्? न हि सलिलोदकावसिक्तेष्वपि प्रस्तरेषु अङ्कुराः प्ररोहन्ति। न च पीते विश्वकर्मणाऽपि नीलमुत्कीर्यते(कीर्यते)। अत पूर्वमेव तत्र सत्, सिद्धत्वादेव न साध्यं स्यात्। तत एव कारकव्यापारनैरर्थ्यं(नैरर्थक्य) च ॥ व्यङ्ग्यत्वमस्त्विति चेन्न, व्यक्तिसदसद्भावयोरप्यनुयोगावतारात्। व्यक्तेरपि व्यङ्ग्यत्वेऽनवस्थानात्, नित्यव्यक्तत्वे घटादेरपि नित्यव्यक्तिप्रसङ्गात्।

(5) किंच भावात् अभावाद्वा घटाद्युत्पत्तिः? नाऽऽद्य, अनुपमृदितात् पिण्डादेर्घटाद्यदर्श(र्श)दर्शनात्। न द्वितीय, घटादेरप्यभावात्मकत्वप्रसङ्गात्। एवमन्येऽपि परदशिता विकल्पाः सुगमाः।

एवं च मतिं निरस्ते विनाशोऽपि निरस्त एव, तुल्यन्यायत्वात्। (6) सदसद्भ्यामुत्पत्तिविनाशोपलब्धि(लब्ध्य)योगाच्च तदुभयकोटिविलक्षणतया मिथ्यात्वं स्वप्यवसानम्। (7) स्मरन्ति च,

'अनाशी परमार्थश्च प्राज्ञैरभ्युपगम्यते । तत्तु नाशि न सन्देहो नाशिद्रव्योपपादितम् ॥' इति । 'यत्तु कालान्तरेणापि नान्यसंज्ञामुपैति वै । परिणामादिसम्भूतां तद्वस्तु नृप तच्च किम् ॥' इति च । श्रुतिश्च तदुपबृंहिता, 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्' इत्यादिका । न च, 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इत्यादिना ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य कार्यभूतस्यापि मृत्तिकादिद्रव्यस्य सत्यत्वमिह कण्ठोक्तमिति भ्रमितव्यम् , भिक्षुपादप्रसा(स)रणन्यायेन व्यावहारिकसत्यत्वा(ता)नुपमर्देन घटादिमिथ्यात्वप्रतिपादने तात्पर्यात् । अन्यथा दार्ष्टान्तिकप्रतिकूलत्वप्रसङ्गात् । मृत्तिकातिरेकितद्विकारमिथ्यात्ववत् मूलकारणातिरेकिमृत्तिकादिसमस्तस(त)द्विकारमिथ्यात्वे हि वाक्यतात्पर्यम् । एतेन, 'प्राणा वै सत्यम्' इति श्रुत्यन्तरमपि निर्व्यूढम् । तत्रापि हि, 'अथ नामधेयं सत्यस्य सत्यं प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम्' इति पूर्वोत्तरवाक्यशेषपरामर्शेन मध्यगतप्राणविषयसत्यत्वोक्तिर्व्या(सा व्य)वहारिकीं सत्यतामभिसन्धायेति गम्यते ।

तदेवं श्रुतिस्मृत्यनुमानतर्कैः सिद्धं कार्यमिथ्यात्वम् । (8) नश्वरत्वाच्च जगतो मिथ्यात्वं निपुणधिया स्वध्यवसानमिति ॥

सिद्धान्तः— तत्र (अत्र) ब्रूमः —(1) यदुक्तं कारणेन कार्यं सम्बद्धमारभ्यते, उतासम्बद्धमिति तत्रासम्बद्धमित्येव पक्षः । न हि कारणानां मिथस्सम्बन्धमन्तरेण कार्येणापि सह सम्बन्धः कार्योत्पत्त्यङ्गतया दृष्टचरः , येन तदङ्गीकुर्मः । यत्तु असम्बन्धाविशेषात् सर्वं सर्वस्य कारणं भवेदिति— तत् तदा स्यात्, यद्यसम्बद्धत्वमेव कार्यारम्भप्रयोजकं स्यात् । न च तदस्ति, तत्तद्वस्तूनां प्रतिनियतशक्तीनां प्रतिनियतकार्यारम्भकत्वस्यान्वयव्यतिरेकि(क)सिद्धत्वात् । यदि कारणानां कार्यसंबन्धोऽपि कार्यारम्भेऽङ्गमिष्यते, तदाऽनङ्गाङ्गीकारः । अविषयवृत्तित्वं वा, कारणानां परस्पर[दृष्टस्य] संबन्धस्य कार्ये संचारणात् । युक्ताङ्गत्यागो वा, असिद्धत्वेनासंबन्धस्य साध्यतां प्रत्युपयुक्तस्य त्यागादिति ।

(2) एतेन भिन्नत्वाभिन्नत्वविकल्पोऽपि निरस्तः, दण्डचक्रादिविलक्षणस्यैव घटादेस्तत(त्)उत्पत्तिदर्शनात् । उपादानेऽपि हि कार्यकारणयोः (उपादानकारणकार्यावस्थयोः) अत्यन्तभेद एव [हि] दृश्यते । अवयविवादिनां तु द्रव्ययोरपि । एवमपि चेदभेदोऽभ्युपगम्येत(ऽप्यर्थ्येत), तर्हि युक्ताङ्गत्यागः, कार्यकारणभावोपयुक्तस्यैव भेदस्य परित्यागात् । अयुक्ताङ्गस्वीकारो वा; तद्विरोधिन एवाभेदस्य स्वीकारादिति । अन्यथा स्व्याघात. सार्वभौम. । एवमुत्तरेष्वपि विवेक्तव्यम् ।

(3) यत्तु विकृतादविकृताद्वोपादानात् कार्यारम्भ इति, तत्र विकारशब्देन यत्किंचिदागन्तुकधर्म(विशेष)विवक्षायाम्, विकृतादिति ब्रूमः । सहकारिसम्बन्धोऽपि हि विकार एव । अथ कार्यरूपेण विकृतत्वं विवक्ष्यते, तदा त्व(अ)विकृतादिति वदामः, अन्यथा आत्माश्रयप्रसङ्गात् । यत्तु अविकृतत्वाविशेषात् सर्वदोत्पादकत्वप्रसङ्ग इति—तन्न ; अविकृतस्यैव सहकारिचक्रसन्निपातेन कालविशेषनियतकार्यारम्भोपपत्तेः । यत्तु सहकारिसम्बन्धोऽपि विकृतस्य वा अविकृतस्य वेति विकल्पितम्, तदपि सहकार्यन्तरसम्बद्धस्यैवेति परिहृतम् । न चात्रानवस्था दोषः; सिद्धानवस्थारूपत्वात् । न हि पूर्वं पूर्वं

कारणं नासीदित्युत्तरो(पूर्वपूर्वकारणमसीत्यु)त्तरासिद्धिः। न च पूर्वपूर्वाभावे प्रमाणमस्ति, प्रत्युत कार्यमेव प्रमितं सत् कारणप्रवाहे प्रमाणं भवति। अन्यथा कार्यानुदयप्रसङ्गात्। न च नोपलभ्यते कार्यं उपलभ्यमानमपि वा किं बाध्यते? सर्वकार्यबाधे स्वप्रवृत्तिविरोधात्। कतिपयकार्य(र्यान्तर)बाधे त्वबाधितकार्यान्तरसद्भावेन कार्यकारणभावमात्रस्यापलपितुमशक्यत्वात्। अन्ततो बाधस्यापि कार्यत्वेन कर्तुमेवाशक्यत्वप्रसङ्ग (कृतकत्वप्रसंगः?)। बाधस्यापि बाधे व्याघातः स्यादिति।

यत्तु रुचकादिविकृतिविशिष्टं हेमादि, (हेमातिरिक्त)रुचकादिमात्रं वा, हेमादिमात्रं वा स्वस्तिकारम्भकमिति विकल्पितम्-तत्र आरम्भकमिति किं स्वस्तिकनिर्माणोपयुक्ताकारविशिष्टं विवक्षितम्, उत तदुपयुक्ताकार एव? अथवा रुच(स्वस्ति)काश्रयमात्रमिति; आद्ये रुचकादिविकृतिविशिष्टमिति भ्रमः। न च स्वस्तिके रुचकाकार[ाकारित]हेमानुपलम्भविरोधः; कार्योपयुक्ताकाराणां कार्येऽप्यनुवृत्तेरनपेक्षितत्वात्। तदपेक्षणे चानङ्गाङ्गीकारप्रसङ्गात्। केचन कारणाकाराः कार्येऽप्यनुवर्तन्ते, केचित्तु निवर्तन्त इति यथादर्शनमङ्गीकार्यत्वात्। द्वितीये तु रुचकादिमात्रमिति वदामः। न च हेमानुवृत्तिदर्शनविरोधः, उक्तो(क्तो)त्तरत्वात् कारणदशावच्छेदकाकारनिवृत्तावप्याश्रयतयोपयुक्तस्य द्रव्यस्य तदाकारविशेषस्य च नाशकाभावादनुवृत्त(त्ति)स्य दुर्निवारत्वात्। तृतीये तु हेममात्रमित्येव तत्त्वम्। न चारम्भकहेमातिरिक्तं न दृश्यत इति वाच्यम्; सहृदयविसंवादात्; अन्यथा आरम्भकमपि न दृश्यत इति वक्तुं शक्यत्वात्। अतिरिक्तं तु दृश्यते, तत् किमवयवि द्रव्यान्तरम्, उत तदारम्भकतयाऽभिमतावस्थान्तरमात्रम्, उत विवर्तविशेष इत्येवमादिको हि विवादः। हेमप्रत्यभिज्ञानं तु न स्वस्तिकप्रतीत्यपह्नवक्षमम्। हेम एव स्वस्तिकविशेषितत्वेन प्रत्यभिज्ञायते। अन्यथा पूर्वानुभूतातिरिक्ताकारमन्तरेण कथं सा प्रत्यभिज्ञा? न हि यत्किंचिद्देशकालावस्थादिविशेषमन्तरेण सोऽयमित्युल्लेखः। अन्यथा स इत्येव स्यात्, अयमित्येव वा।

यत्तु बुद्धिशब्दान्तरादौ, कारकव्यापारवैयर्थ्यप्रसङ्गे नित्यानित्यविभागानुपपत्तिप्रसङ्गे च रज्ज्वाद्यधिष्ठानसर्पादिकं निदर्शितम्; तदपि देशकालादिप्रतिपन्नोपाधौ बाधाभावादेव परिहृतम्। बाधकतया अभ्युपगताश्च प्रत्येकं परिह्रियन्त एव। अत एव दुर्निरूपबुद्धिशब्दान्तरादित्वादिति हेतुरपि निरस्तः।

यत्तु मध्येऽप्यसत् कार्यम् आद्यन्तयोरसत्त्वादिति प्रयुक्तम्—तदप्यबाधितसत्त्वोपलम्भेन बाधितम्। अन्यथा मध्येऽप्यनारोपितं कार्यम्, आद्यन्तयोरनारोपितत्वादिति वक्तुं शक्यत्वात्। अस्य चोपलम्भानुवर्तित्वेन प्रबलत्वादनेन पूर्वस्य बाध एव वा। अपि च कार्यमाद्यन्तयोः सत्, असदन्तं वा, मध्ये सत्त्वात्, मध्येऽप्यसत्त्वाद्वे(द्धे)ति साध्यनयेन स्वनयेन वा प्रयोगे किं वक्ष्यसि? उपलम्भविरोधादिकमिति चेत्-तुल्यम्।

यत्तु विवादगोचरो भेदव्यवहारः स्वविषयसर्वभेदानुगतैकवस्तुमात्रा(त्र)लम्ब। इति प्रतिज्ञातम्-तत्र किं मृत्पिण्डाद्येकैकोपादानकघटशरावादिभेदव्यवहारमात्रं पक्षीक्रियते, उत सर्वमृद्धटनादिभेदव्यवहारविकल्पम्. सर्वोऽपि पूर्वत्र प्रतिनिर्दर्शितमृत्पिण्ड-लोहमणि-नखनिकृन्तनादिभेदव्यवहारैरनैकान्त्यम्(रनैकान्त्यः)।

न हि तत्र मृदादिकमनुवर्तते॥ पृथिव्यादिकमनुवर्तत (इति) चेत्, तदाऽस्तु पृथिव्यादिभेदव्यवहारे। अथ तत्रापि प्रकृतिभूताविद्यानुवृत्तिं पश्यसि, तथापि ब्रह्माविद्ययोः भेदव्यवहारेणानैकान्त्य दुस्त्यजम्। न हि ब्रह्माविद्यानुगत वस्त्वन्तरमिष्यते। न च ब्रह्मैवोभयत्रा(वोभयोर)नुवर्तते, ब्रह्मणि ब्रह्माध्यासानभ्युपगमात्, ब्रह्मभेदानभ्युपगमाच्च। अभ्युपगमे च तद्भेदव्यवहारेण तदेव स्यात्। एतेनोत्तर कल्पोऽपि दत्तोत्तर। ब्रह्माविद्याभेद(व्यवहार)स्यापि पक्षीकारे बाधात्, तद्बहिष्कारे तु तेनैवानैकान्त्यादिति। किंच, वस्तुशब्देन परमार्थविवक्षाया दृष्टान्तासिद्धि, न हि रज्ज्वादे सत्यत्वमिच्छसि। अथ प्रतीयमानमात्रविवक्षा, तदा वस्तुमात्रावलम्बन इति वक्तु न शक्यते। आरोपितस्यापि घटादेरालम्बनत्वस्यावर्जनीयत्वादिति। यत्तु तर्कानुगृहीतानुमानात् प्रत्यक्षस्य दौर्बल्य ज्वालैक्यप्रत्यक्षे निदर्शितम्, तदप्यसत्, अनुग्राहकतयाऽभिमतानां तर्काणामप्राकृतत्वात्। ज्वालैक्यप्रत्यक्ष तु सादृश्यादिदोषसम्भवात्, निर्वापितारोपितेऽपि तथैव प्रत्यभिज्ञानदर्शनात्, अनन्यथासिद्धसामग्र्यनुवृत्त्यादिहेतुबलात् तत्र च स्वोपजीव्यविरोधादिप्रसङ्गाभावाच्च बाध्यतामनुभवतीति युक्तम् इह तु विपरीतमिति विशेष।

(4) यत्पुन कारणे कार्यं [पूर्वं] सदसद्वेति—तस्य कोऽर्थ? किं कार्यद्रव्य कारणावस्थाया द्रव्यरूपेण विद्यते, न वेति? तदा सदित्यङ्गीकुर्म। तथाऽपि न साध्यत्वविरोध, अवस्थापत्तिरूपेण तदुपपत्ते। तत एव कारकव्यापारसाफल्य च। एतावानेव च न सत्कार्यवाद॥ अथ कार्यावस्था कारणदशायामस्ति, न वेति पृच्छसि तदा नास्त्येव॥ [इति प्रतीम] सा[1] कथमसती तेन जनयितु शक्येतेति चेत्—किं पूर्वं सतीमेव दशां पश्चादुत्पद्यमाना पश्यसि, येनैव विरोधमाशङ्कसे? तथा चायुक्ताङ्गीकार, अवस्थासत्त्वस्य जन्यत्वविरोधिन स्वीकारात्॥ असत(असद्) उत्पत्तौ प्रस्तरादयोऽप्यङ्कुरेयु, शशादयोऽपि शृङ्गादिम(शृङ्गव)न्त स्युरिति चेत्–किमियं राजाज्ञा, उत शाप? न हि नियतशक्तिकेषु कारणेषु देशकालस्वरूपप्रतिनियतकार्यविशेषारम्भकेषु परिदृश्यमानेषु तच्छक्तिविधुरादपि तदुत्पत्तिराशङ्कितुमपि शक्यते॥ प्रागसतीं दशां पश्चात्सतीमिच्छतोऽन्यविद्व्ये क प्रद्वेष इति चेत्—न कश्चित्। (न, कस्यचित) अदर्शनादेव तु नाङ्गीकुर्म।

(5) यत्तु भावात् अभावाद्वा घटाद्युत्पत्तिरिति—तत्र किं विद्यमाने द्रव्ये घटाद्यवस्था जायते, उताविद्यमान इति प्रश्नार्थ? तदा विद्यमान एवेति मन्वीथा। न हि घटाद्यवस्थोत्पत्तौ मृदादिकं नास्ति। उपमर्दिते(मृदिते)ऽपि हि पिण्डे(ऽपि) पिण्डत्वमेव निवृत्तम्, न तु द्रव्यम्। अनुपमृदितेभ्यश्च तन्त्वादिभ्य पटाद्युत्पत्तिरपि दृश्यते। अथासतो घटाद्युत्पत्ति, सतो वेति पृच्छसि, तदा सत एवेत्युत्तरम्। पूर्वं सत पिण्डात् तदानीं सत एव वा मृदादे घटाद्युत्पत्तिदर्शनात्। अथ कारणविशेषावच्छेदकावस्था कार्योत्पत्तिदशाया निवृत्ता, न वेति पृच्छसि(पृच्छ्यते)? तदा पिण्डादौ निवृत्ता तन्त्वादौ त्वनुवृत्तेति सान्दृष्टिकमिदम्। नचाभावादुत्पत्तौ कार्यस्याभावात्मकत्वप्रसङ्ग, कार्यकारणयोरत्यन्तसालक्षण्यस्य नविलक्षण

1 सेति। इति ब्रूम इति शेष।

त्वाधिकरणे निरस्तत्वात् । भावान्तराभाववादिन इष्टप्रसङ्गाच्च । घटत्वादिकमपि हि पिण्डाद्यपेक्षया प्रध्वंसकोटिघटितम्, कपालाद्यपेक्षया तु प्रागभावपक्षनिक्षिप्तम्, कुड्याद्यपेक्षया त्वन्योन्याभावायत इति। ये चान्ये(ऽपि) पश्यतोहराणां प्रलापाः, "न चेदुत्पत्तिरुत्पत्तेर्नित्यत्वमनवस्थितिः । उत्पत्तावप्यत कार्यं कारणं वा निरूप्यताम् (च निरूपितम्) ॥" इत्येवमादयः, तेऽप्यनयैव दिशा प्रशमनीया इति ।

श्लो—सिद्धानवस्थितिः[1] सामग्र्यात्मकोत्पत्तिसंग्रहे । अन्यथा स्वपरत्राणान्न काचिदनवस्थितिः ॥ इति ।

(6) यत्तु सदसद्व्यावृत्तविनाशोपलब्धि(ब्ध्य)योगात् तदुभयकोटिविलक्षणतया मिथ्यात्वमिति, तदपि मन्दम्; उपलब्धिविनाशाभ्यामपि कादाचित्कत्वमात्रसिद्धेः । न ह्युत्तरकालीनो विनाशः, स्वकालेऽप्यसत्त्वं साधयितुमलम् । अथ नित्यमेव सच्छब्दार्थतया परिगृह्य तद्वैलक्षण्यान्मिथ्यात्वमिष्यते, तथाऽप्यनित्यत्वमेव मिथ्यात्वमिति विवक्षितं स्यात्, तथा(दा) [च] वस्तुनो न काचित् क्षतिः । अत एव 'अनाशी परमार्थश्च' इत्यादिस्मृतिरपि निर्व्यूढा । 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्' इत्यादिका तु श्रुतिरवयविद्रव्यान्तरनिरासपरेति सद्विद्यानिरूपणे व्यक्तमनुसन्धेयम् । अत एव, 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इत्यादावपि परमार्थसत्यत्वमेव विवक्षितमिति सिद्धम् ।

अतः प्रत्यक्षादिशरणैः श्रुतिशरणैरपि कार्यजातस्य सर्वस्य सत्यत्वमेष्टव्यम् । अन्यथा प्रागुक्ततर्काभासैः कारणमपि किं न खण्ड्यते ? प्रत्यक्षश्रुत्यादिबलादिति तु समानम् । अथ यदि कारणस्यापि भङ्ग इष्ट इत्याशयः, तथा सति कारणसत्यत्वमत्यादरेण प्रतिपादयन्ती श्रुतिर्बाध्येत(बाध्यते) । एतेन कारणसामान्यं तद्विशेषांश्च खण्डयतां वेदबाह्यत्वं तावत् सुव्यक्तम् । विशेषदूषणानि तु स्वावसरे प्राप्याणि ।

(8) यश्चासौ व्यामोहः—नश्वरत्वादेव विश्व(स्य)मिथ्यात्वमिति—स किं नाशबाधविवेकाभावात्, उत तयोर्व्याप्यव्यापकभावाभिमानात् ? न प्रथमः, उभयोरपि विवेकस्य सुप्रसिद्धत्वात् । स्वकाले सत एव(र्थस्य) स्वोत्तरकालासत्त्वं नाशः, बाध्यत्वं तु स्वप्रतीतिकालेऽप्यसत्त्वलक्षणमिति ॥ असत्त्वमेव नाश इत्येतावता पर्याप्तौ किं विशेष्यत इति चेन्न; प्रागभावेऽपि विनाशशब्दप्रयोगप्रसङ्गात् ॥ तन्नाऽप्युत्तरकालासत्त्वमित्येतावताऽलमिति चेत् [न], गगनकुसुमादावपि प्रसङ्गात् । स्वकाले सत एवार्थस्यान्यापेक्षयोत्तरकाले स्वप्रागभावकालेऽप्यसत्त्वसंभवात् तद्व्यवच्छेदार्थं स्वोत्तरकालासत्त्वमिति विशेष्यते । एतावदेव निष्कृष्ट(निष्कर्ष)लक्षणम्, [2]पूर्वं तु वैशद्यार्थम् । यदि वस्तुनो यथाकथञ्चिदसत्त्वं(त्वमात्र) मिथ्यात्वमिति विवक्षितम्, तदाऽ(तद)स्माकमिष्टापादनम् । परस्पराभावादिमत्तया(रूपतया) केनचिदाकारेण सर्वेषाम् असत्त्वाभ्युपगमात्, कार्याणां च विनाशाभ्युपगमात् तावन्मात्रमेव मिथ्यात्वशब्देनोच्चर्य(नोचार्य)मानमपि नास्माकमनिष्टमापादयति । नापि द्वितीयः, व्याप्तेरभावात् ॥ रज्जुसर्पादिषु व्याप्तिर्निश्चीयत इति चेन्न,

---

1 उत्पत्तिर्नाम समग्रकारणसंपत्तिरिति पक्षे पूर्वपूर्वसामग्रीस्वीकारात् अनवस्था मर्षणीया । अन्यथा=आद्यक्षणसंबन्ध उत्पत्तिरित्यादिपक्षे उत्पत्तिर्नाम स्वरूपैव । ततोऽधिकार इत्यादि भेदव्यवहार इति नानवस्था । 2 पूर्वं=स्वकाले सत इत्यादि पदेरुपेतम् ।

तत्र विनाशस्यानभ्युपगमात् । अर्थबाध एव हि तत्र व्यक्तः । गन्धर्वनगरादिषु विनाशोऽपि प्रत्यक्षसिद्ध इति चेन्न ; तत्रापि मिथ्यात्वपक्षे बाध एव । विनाशभ्रमस्तु स्यात्, सत्यत्वभ्रमवत् । तत्सत्यत्वपक्षे तु कथं तत्र विनाशमिथ्यात्वयोः व्याप्तिग्रहः ? अतः [1]उत्पत्तिविनाशयोरपि (उत्पत्तिविनाशयोगि!) (सर्वं) कार्यं स्वकाले सदेवेति सिद्धम् ॥

॥ इति शतदूषण्यां कार्यानुपपत्तिभङ्गवादः पञ्चपञ्चाशः ॥ ५५ ॥

॥ अथ आनन्त्यनिरूपणवादः षट्पञ्चाशः ॥ ५६ ॥

देशानामपि देशताप्युपगतं स्वाभाविकात् वैभवात्
कालस्यापि कलाद्युपाधिकलनात् कालत्वहेतुं स्तुमः ।
निश्शेषेऽपि विभूतिकोटिघटिते निम्नोन्नते वस्तुनि
स्वाच्छन्द्येन जहत्समाधिककथासंभावनं तन्महः ॥

अनन्तपदसामर्थ्यान्यथानुपपत्ति प्रयोपि मिथ्यात्व निषेधाय विधत्ते ।

यत्पुनः परिभाषन्ते—अनन्तपदसामर्थ्यादेव ब्रह्मव्यतिरिक्तानन्तवस्तुमिथ्यात्वं सिध्यति । तथा हि—अनन्तशब्देन असङ्कोचात् सर्वविधपरिच्छेदाभावोऽप्युच्यते ; परिच्छेदश्चतुर्धा—देशतः, कालतः, वस्तुतः, स्वरूपतश्चेति । तत्र गगनकुसुमादिवत् स्वरूपपरिच्छेदः सद्रूपत्वेन प्रतिक्षिप्यते । तच्च सत्यपदेनैव सिद्धमित्यनन्तपदेन तद्विवक्षा भवतु वा, मा ; वा त्रिविधपरिच्छेदाभावस्तावद्विवक्षित एव । तत्र सर्वदेशसर्वकालव्यापित्वात्, अत्र देशे नास्ति, अत्र काले नास्तीत्येवंरूपयोर्देशकालपरिच्छेदयोरभावः सिद्धः । वस्तुपरिच्छेदस्तु इदमिदं न भवतीत्येवंरूपः । आश्रयप्रतियोगिविशिष्टस्य भेदस्याभावो [भवन्] भेद-तत्प्रतियोगि-ताश्रयाणां सर्वेषामभावाद्वा, अन्यतमाभावाद्वा ? आद्ये शून्यवादावतारः । द्वितीयेऽपि सर्ववस्तुतादात्म्याद्वा, स्वव्यतिरिक्तसमस्तमिथ्यात्वाद्वा, स्वस्य तुच्छत्वाद्वा संभवति ; तत्राद्यः पक्षोऽत्यर्हितविरोधानामर्हन्मताद्यानां भास्करादीनामेव युज्यते । अन्तिमस्त्वर्थो लोकायतिकानां निरीश्वरमीमांसकादीनाम् । अतो मध्यमः पक्षः परिशिष्यते । न च वाच्यं वस्त्वन्तराभावे तत्प्रतियोगिपरिच्छेदाभावेन तन्निरूपणीयवस्तुपरिच्छेदाभावो दुर्वच इति ; वस्तुपरिच्छेदाभावेन वस्तुपरिच्छेदाभावो दुर्वच इति स्ववचनव्याघातात् ।

ननु प्रत्यक्षाद्यविरोधेन वस्तुपरिच्छेदाभावो वर्णनीयः ; अन्यथा प्रागुक्तपक्षयोरपि प्रतिक्षेपायोगात् । शक्यते चाविरोधेन निर्वहणम् ; तथा हि—वस्तुना परिच्छेदो वस्तुपरिच्छेदः, यथा कुड्यादिभिरालोकादेः । स चास्य नास्तीति वस्तुपरिच्छेदरहितं ब्रह्मेति ॥ तदसत् ; देशपरिच्छेदाव

---

[1] उत्पत्तिविनाशयोर्व्याप्ति सप्तमी । प्रागभावे प्रध्वंसे च सत्यपीत्यर्थः । पाठान्तरं वा ।

(५६) परिच्छेदत्रयराहित्यं श्लोकार्थः । जहदिति । जहती समाधिककथासंभावना यत् तदिति द्वितीयाबहुव्रीहिः ।

ईदृशस्य वस्तुपरिच्छेदस्य विशेषाभावात् ॥ तत्र परिमितदेशा घटादयः । आलोकादयस्तु प्रसृमरतया स्वतोऽनेकदेशव्यापिनोऽपि कुड्यादिभिरुपाधिभिः परिच्छिद्यन्ते । इह तु कथं परिच्छेद इति चेन्न — तथाऽप्यदूरविप्रकर्षेण पृथक्प्रतिपादनप्रयोजनाभावात् । एतेन वस्तुपरिच्छेदो वस्तुनः परिमाणम्, देशपरिच्छेदस्तु तत्क्षेत्रम् इति विभागोऽपि प्रत्युक्तः । न च वाच्यम्, इदमिदं न भवतीति प्रतिषेधो (परिच्छेदो) वस्तुपरिच्छेदः ; स च सर्वशरीरिणो न संभवतीति— 'अस्थूलमनण्वह्रस्वम्' इत्यादिनिषेधशत श्रवणात् । अन्यथा चिदचिदीश्वरस्वरूपविवेकाद्यनुपपत्तेश्च । न च सर्ववस्तुसामानाधिकरण्ययोग्यत्वेन इदमिदं न भवतीति निषेधैकान्त्याभावात् वस्तुपरिच्छेदाभाव इति वाच्यम् ; अमुख्यसामानाधिकरण्य स्यान्यत्रापि संभवात्, 'आपो वा इदं सर्वम्' इत्यादिवत् । मुख्यसामानाधिकरण्यस्य तु ब्रह्मणोऽपि सर्वत्रासंभवात् । न हि शरीरं ब्रह्मेत्यादिसामानाधिकरण्यं दृष्टमिष्टं श्रुतं वा । एवमूहान्तरेष्वपि दूषणमूहनीयम् । ततश्च स्वव्यतिरिक्तसमस्तवस्तुमिथ्यात्वादेव ब्रह्मणो वस्तुपरिच्छेदाभाव इति ॥

सिद्धान्तः–अत्रोच्यते । शास्त्रप्रत्यक्षयोर्विरोधे प्रत्यक्षप्राबल्यं तावत् स्थितमन्यत्र (29) । अत एव अनन्तपदश्रुत्यन्यथानुपपत्त्याऽपि न प्रत्यक्षादिविरुद्धं प्रपञ्चमिथ्यात्वं सुसाधम् । अन्यो भवदभिमतवस्तु परिच्छेदाभावो दुरुपपादः । भास्करादिपक्षेऽपि सर्ववस्त्वैक्ये सत्यपि भेदस्यापि विद्यमानत्वात् परिच्छेद-निषेधोऽनुपपन्नः ; अन्यथा भेदाभेदस्यापि विलयप्रसङ्गात् । केवलभेदपक्षस्तु सर्वव्यवहारविलोपप्रसङ्गेन यौक्तिकाभासैरपि नाभ्युपगम्यते । अभेदमात्रमस्तीत्येतावता वस्तुपरिच्छेदाभाववचनं स्वमुखस्यम् । यदुक्तं परिच्छेद इति पक्षे वस्तुपरिमाणपक्षे च देशपरिच्छेदात् पृथग्व्यपदेशप्रयोजनं नास्तीति ; तदयुक्तम्, विरुद्धार्थप्रतिपादनादल्पप्रयोजनार्थप्रतिपादनस्यैव वरिष्ठत्वात्(वरीयस्त्वात् [1]) । भवत्पक्षेऽपि वस्तु-परिच्छेदात् देशकालपरिच्छेदयोरनतिभेदेन पृथग्व्यपदेशप्रयोजनाभावप्रसङ्गः ; यदा हि स्वव्यतिरिक्त-समस्तवस्तुमिथ्यात्वेन वस्तुपरिच्छेदाभावः, तदा देशकालयोरेवाभावात् तदधीनपरिच्छेदस्याप्रसक्तत्वेन तन्निषेधो निरर्थकः । यदि पुनः त्रयाणां परिच्छेदानां स्वरूपभेदात्, घटादिषु च दृष्टत्वात् तन्निषेध इति, तत् परोक्तयोरप्यर्थयोः समानमेव ।

यच्चोक्तं सर्ववस्तुसामानाधिकरण्ये मुख्यामुख्यविकल्पेन दूषणम्—तदपि मन्दम् ; सर्वान्तर्यामि-समस्तद्रव्यशरीरिणि तद्द्रव्यवाचिभिरनिकर्षकैः [2] शब्दैः प्रतिपादने विवक्षिते दोषकथाऽभावात् । तथाच वस्तुपरिच्छेदो नाम स्वलाघूतत्सिद्धात्वस्तुनो भेदः । स च सर्वप्रकारस्य ब्रह्मणो न संभवतीति, 'स्वरूपभेद-मात्रस्य निषेधो निषेधस्तत्तु सत्वादनिन्दित एव' इति विवेकानुपपत्तिचोद्यं नावतरति । अयं स्वर्थ प्रत्य-क्षादिविरुद्धः श्रुतिस्मृतिसूत्रानुगृहीतश्चेत्ययमेव आरम्भणाधिकरणभाष्ये प्रदर्शितः । यथा, 'भेदवादिनस्तु सर्वचिदचिद्वस्तुशरीरत्वेन ब्रह्मणः सर्वप्रकारत्वात् स्वतः परतः परिच्छेदोऽपि न विद्यत' इति ।

---

1 इति । निरर्थको हीत्यन्वयः । 2 निरूढ्त्वस्यनेऽपि, 'त्वमोऽहमस्मि' इत्यादि, भावती-विषयां शरीरपदस्य द्रष्टव्यम् ।

नन्वेवमपि सर्वविधपरिच्छेदनिवृत्तिर्न सिध्यति, स्वरूपविवेकदशायामिदं इदं न भवतीति परिच्छेदस्य विद्यमानत्वादिति चेत्—सत्यम्, तथाविधवस्तुपरिच्छेदस्य श्रुतिभिरेव प्रतिपाद्यमानत्वात्। विश्वमिथ्यात्व पक्षेऽपि तत परिच्छेदोक्ते त्वयाऽभ्युपेतत्वाच्च तन्निषेधो न शक्य । यदि च वस्त्वन्तराभावात् वस्तुपरिच्छेदाभाव उच्यते, तर्हि भवत्पक्षे घटादेरपि वस्त्वन्तराभावात् तत्सिद्धि स्यात् ॥ ब्रह्माख्य वस्त्वन्तरं तस्य विद्यत इति चेन्न, तत्स्वरूपसद्भावेऽपि तयोर्भेदस्य मिथ्यात्वेन तस्य वस्त्वन्तरत्वायोगात्। व्यावहारिकं वस्त्वन्तरत्व तस्य विद्यत इति चेत् – तत् ब्रह्मापेक्षया घटादेरपि समानम्। न च तदपेक्षया ब्रह्मण परिच्छेदोऽपि मिथ्याभूत, जडाजडैक्यप्रसङ्गादेरन्यत्रोक्ते ॥ स्वसजातीयवस्त्वन्तरसद्भावो वस्तुपरिच्छेद इति विशेष इति चेन्न, यथाकथञ्चित्सजातीयत्वविवक्षाया प्रकाशमानत्वादिरूपेण ब्रह्मण सजातीयस्याविद्यादेर्विद्यमानत्वात् । न चाविद्यादेरवस्तुत्वेन परिहार, घटादेरपि समानत्वायोक्तत्वात् । न हि घटाद्यपेक्षया वस्तुत सजातीयत्वादिक ब्रह्मण ॥ घटादिस्वरूपस्यापि मिथ्यात्वाद्विशेष इति चेत्, किमत ? मिथ्यात्वेऽपि घटादे पटत्वाद्यभाववत् वस्तुपरिच्छेदाभावस्यापि सिद्धे ॥ अस्त्वेवम्, तथाऽपि सत्यस्य ब्रह्मणोऽपि तत्सिद्धिरस्त्येवेति चेन्न—इतरवैलक्षण्यार्थानि सत्यज्ञानानन्तपदानीति स्वसिद्धान्तभङ्गप्रसङ्गात् । सर्वथा, 'सजातीयवस्त्वन्तरसद्भावो वस्तुपरिच्छेद' इति तदभावविवक्षाया प्रपञ्चसत्यत्वेऽपि न कश्चिद्दोष । ब्रह्मणस्तद्विभूतिप्रपञ्चेन अत्यन्तसाजात्याभावस्य ब्रह्मलक्षणादिवशादेव सिद्धे ।

किंच देशकालपरिच्छेदाभावोऽपि न घटादिव्यावर्तक, सत्यदेशकालपरिच्छेदस्य घटादावप्यभावात्, मिथ्यादेशकालपरिच्छेदस्य ब्रह्मण्यपि विद्यमानत्वस्य भवतैव स्वीकारात् । किंच देशकालपरिच्छेदाभावो न देशकालयो स्वरूपनिषेधगर्भ, वस्तुपरिच्छेदाभावेनैव तत्सिद्धे । तद्वत् वस्त्वन्तरस्वरूपे सत्येव तत्प्रयुक्तपरिच्छेदाभावो वर्णनीय । अन्यथा वैरूप्यात् । सर्वत्रतथैकरूपस्य परित्यागायोगात् । सम्भवति तदसत्पक्षे, सर्वेषु वस्तुषु यथाप्रमाणमवस्थितेष्वेव प्रतिघा–तपरिणाम–पृथक्सद्भावादिलक्षणपरिच्छेदस्य प्रतिक्षेपात् ।

किंच अनन्यथासिद्धानेकश्रुतिगणप्रतिपन्नस्य ब्रह्मविभूत्यादेरनेकार्थसाधारणैकानन्तपदस्वारस्यानुरोधाय(धेन) बाधो न युक्त । तदनुरोधेनैव त्वेकानन्तपदस्वारस्य सङ्कोचनीयम् । ततश्च प्रत्यक्षाद्यविरुद्धत्रि(वि)विधपरिच्छेदाभाव एवात्र विवक्षित इत्यङ्गीक्रियताम्। अन्यथाऽनन्तपदश्रुत्यसङ्कोचाय सर्वथातोऽपि परिच्छेदाभावस्वीकारेण ब्रह्मबहुत्वप्रसङ्गात् । एकत्वश्रुतिवशात् वस्तुपरिच्छेदाभावेनान्योन्यव्याघाताच्च तत्परित्याग इति चेत्— तर्हि प्रपञ्चसत्यत्वप्रतिपादकप्रत्यक्षश्रुत्यादिवशात् तत एव व्याघाताच्चेदृश वस्तुपरिच्छेदाभावोऽपि परित्याज्य एव। यदि च त्रिविधपरिच्छेदाभावा(वे?)ऽवश्यमभिसन्धि, तर्ह्यविरुद्धपरिच्छेदाभावोऽत्र स्वीक्रियताम् । सम्भवन्ति चान्येऽपि व्यवच्छेदभेदा वस्त्वन्तरप्रतिघात–वस्तुपरिमाण–स्वतन्त्रवस्त्वन्तरसद्भावादय । एवं वाऽस्तु वस्तुपरिच्छेदाभाव । उत्कृष्टेन वस्तुना उत्तरावधिभूतेन परिच्छिन्न स्वापकृष्ट वस्तु। तथाविधोऽपकर्षो ब्रह्मणो नास्तीति। अस्मिन्नर्थे विवक्षिते तस्य सर्ववस्तुशरीरित्वेन

सर्वात्मकत्वमप्यन्तर्गतं भवति। एवं सति, "उल्लङ्घितत्रिविधसीमसमातिशायिसंभावनं तव परिब्रढिमस्वभावम्" इति भगवद्यामुनाचार्यवचनं गोबलीवर्दन्यायेन, [1]फलफलिनिर्देशेन वा नेतव्यम्। आरम्भणाधिकरण-भाष्यमध्येऽप्येवमेव योजनीयम्। अतः सिद्धं सत्यैरेव देशकालवस्तुभिरपरिच्छिन्नं सर्वदेशकालव्यापि सर्वान्तरात्मभूतं सर्वैर्मङ्गलगुणैः समस्तहेयप्रतिभटतया च सर्वस्मात्परं ब्रह्म अनन्तपदनिर्दिष्टमिति नात प्रपञ्चमिथ्यात्वसिद्धिरिति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् आनन्त्यनिरूपणवादः षट्पञ्चाशः ॥ ५६ ॥

—o—o—

॥ अथ निर्विशेषब्रह्मण आनन्दत्वभङ्गवादः सप्तपञ्चाशः ॥ ५७ ॥

[2]ब्रह्मण्यानन्दशब्देन दर्शितां [3]गुडजिह्विकाम्।

निर्विशेष(षाऽऽ?)गृहीतानां [4]वादिनां विलुनाम्यहम् ॥

श्रूयते हि—, 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म', 'आनन्दो ब्रह्म', 'कं ब्रह्म खं ब्रह्म' इत्यादि। तत्र किमिदं ब्रह्मण आनन्दत्वं नाम? सुखत्वमिति चेत्, तदपि किमिति विचारयामः। (1) किमनुकूलवेदनीयत्वम्? (2) उतानुकूलवेदनत्वम्? (3) अथानुकूलत्वमात्रम्? (4) यद्वा दुःखनिवृत्तिरूपतामात्रम्? (5) उत ज्ञानात्मकत्वमेव? (6) किञ्चिद्धर्मान्तरं वा?

न प्रथमः, वेदनीयत्वस्यानभ्युपगमात् ॥ व्यावहारिकं तदस्त्विति चेत्, तर्हि ब्रह्मण आनन्दत्वं व्यावहारिकमिति ब्रह्मणोऽनानन्दत्वमेव परमार्थः स्यात्। ततश्च व्यावहारिकदशायामनुकूलत्वम्, तन्नि-वृत्तिदशायां तन्निवृत्तिरपीति संसारस्यैव माधुर्यं मोक्षस्य दूरपरिहरणीयत्वमिति स्यात् ॥ यदा कदाचिद-नुकूलवेदनीयत्वं यावद्द्रव्यभावि आनन्दत्वस्योपलक्षणमिति चेत्, तर्हि सांसारिकस्य सर्वस्यापि वस्तु-जातस्य, 'वस्त्वेकमेव दुःखाय', 'तदेव प्रीतये भूत्वा' इति श्लोकद्वयोक्तप्रकारेण कदाचिदनुकूलवेदनीय त्वस्य सद्भावात् यावद्द्रव्यमानन्दत्वं स्यात्। ततश्च सप्रपञ्चतयैवानुभव उपादेयः स्यात्; सहस्रवनः पञ्चशतं किमधिकमिति न्यायात्॥ विषयानुकूल्यानुभवदशायां ब्रह्मानन्दानुभवो न सिध्येदिति चेन्न; तस्य नित्यस्वयंप्रकाशत्वाभ्युपगमात्। वैशद्यावैशद्यादिदूषणं त्वन्यत्रैव (....)। एवं वेदितुरभावादपि[5] वेदनीयत्वासिद्धेः व्यावहारिकदशायां तत्सद्भावमात्रमपि दत्तोत्तरमेव।

नापि द्वितीयः; वेदनरूपत्वातिरिक्तानुकूलत्वाभ्युपगमे निर्विशेषवादापक्रमात्। तदनभ्युपगमे व्यर्थविशेषणत्वात्, पर्यायत्वादिप्रसङ्गाच्च। भिन्नार्थत्वे विशेषणत्वाभावे च घटः पट इतिवत् अनन्वयात्।

1 समातिशायीति पृथगुक्तत्वात् त्रिविधसीमेत्यत्र वस्तुपरिच्छेदस्तदतिरिक्तः। यद्वा समा-ऽभ्यधिकराहित्यरूपे उत्कर्षे अनन्तपदोक्ते तत्फलं समाधिकसंभावनोल्लंघनमुपर्युक्तमिति भावः ॥५६॥

(५७) 2 अथ स्वरूपातिरिक्तसर्वधर्माभावे आनन्दत्वादिभंगः स्यादिति प्रतितर्कविचक्षणा वादत्रयम्। 3 आनन्दरूपार्थं विना आनन्दशब्दमात्रेण वञ्चनात्। 4 निर्विशेषे आग्रहवतामित्यर्थः। 5 अभावादिति। मोक्षे इति शेषः।

न तृतीयः, आनुकूल्यस्याऽऽपेक्षिकत्वेन किञ्चिदपेक्ष्यैत्यभ्युपगम्यत्वात् भवतश्च तदयोगात् ॥ स्वात्मानं प्रति इदमानुकूल्यमिति चेन्न; प्रतिसंबन्धित्वलक्षणस्वभावविशेषाभ्युपगमेऽपसिद्धान्तात्, अनभ्युपगमे तदुपाधिकानुकूलत्वस्यापि विनिवृत्तेः ॥ अविद्याशबलितं स्वात्मानं प्रतीति चेत्—तर्हि तन्निवृत्तिप्रसङ्गः प्राग्वदेव ।

नापि चतुर्थः, औपनिषदमर्यादाबहिष्कारात् । अभावात्मकत्वप्रसङ्गाच्च ॥ ब्रह्मणो दुःखनिवृत्तिरेव सुखशब्दवाच्यं भावान्तरमिति चेन्न, उदासीनावस्थायाः सर्वसम्मतत्वात् । पूर्वं निर्दुःखस्यापि शर्करादि रसास्वादजन्यसुखानुभवदर्शनाच्च । अन्यथा सुखनिवृत्तिरेव दुःखमिति वदन्तं प्रति किमुत्तरं भवेत्? अभ्युपगम एवोत्तरमिति चेन्न; द्वयोरपि भावरूपत्वासिद्धिप्रसङ्गात् ॥ भावान्तराभाववादिना नैवं चोदनीयमिति चेन्न, भिन्नोपाधिकोडीकारेणोदासीनावस्थासङ्ग्रहसिद्धेः, स्वरूपत एव निरूपण(णा) सिद्धेश्च । किंच, समस्तदुःखनिवृत्तिरूपां सुषुप्त्यवस्थामुद्दिश्य, 'नाहमत्र भोग्यं पश्यामि' इति वदन्तं प्रति भोग्यात्मस्वरूपोपदेशदर्शनात् दुःखनिवृत्त्यतिरिक्तसुखस्वरूपमात्मस्वरूपमिति ज्ञायते ।

नापि पञ्चम, 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इति सहप्रयोगेण व्यतिरेकसिद्धेः; न हीदं निघण्टुवत् पर्यायबोधनोपक्षीणं सङ्कीर्तनरूपं वा वाक्यम्, येन सहप्रयोगः सह्येत । यावता च विज्ञानत्वं ब्रह्मणः समर्थितम्, तावतैव हि भवताऽप्युपरन्तव्यम्। किमानन्दत्वोपपादनप्रयासेन ॥ अपर्यायताबोधनिवृत्त्यर्थोऽयं प्रयास इति चेन्न, तथाविधविवादाभावात् । तत्सद्भावेऽपि महता प्रयासेनापि सर्वलोकप्रसिद्धस्या- पर्यायत्वस्यापि दुरपह्नवत्वात् । दुःखरूपाणि च कानिचित् विज्ञानान्युपलभ्यन्ते, तदपि ज्ञानमात्रस्य[1] सुखरूपत्वे विरुद्धम् ॥ भ्रान्त्या तदुपलम्भ इति चेन्न; विरोधिनि विज्ञानात्मकत्वे प्रकाशमाने तद्विरोधिनो दुःखरूपत्वस्यारोपासंभवात् । न हि सुखरूपतया प्रकाशमाने दुःखरूपत्वं कदाचिदध्यस्यति ।

नापि षष्ठ, बहिष्कृतानुकूल्यस्य तस्याऽऽनन्दशब्दवाच्यत्वायोगात् । तत्प्रतीकारे उक्तदूषणानु वृत्तेरेव दुष्टत्वात् । ज्ञानात्मकत्वातिरेकविकल्पेनापि दत्तमेवोत्तरं मन्तव्यमिति । अतो न कथञ्चिदपि निर्विशेषचिन्मात्रव दिनस्तदानन्दत्वसिद्धिरिति ॥

॥ इति शतदूषण्यां निर्विशेषब्रह्मण आनन्दत्वभङ्गवादः सप्तपञ्चाशः ॥ ५७ ॥

—o—o—

॥ अथ निर्विशेषब्रह्मणो नित्यत्वभङ्गवादः अष्टपञ्चाशः ॥ ५८ ॥

पूर्वत्रचतुष्केऽपि [2]पूर्वत्वेनोपवर्णिते । नित्यानित्यविवेकेऽत्र नित्यत्वं वो निरस्यते ॥

श्रूयते हि–, 'नित्यं विभुं सर्वगतम्', 'नित्यो नित्यानाम्', इत्यादिभिरात्मतत्त्वनित्यत्वम् । तत् भवत्पक्षे नोपपद्यते, ब्रह्मव्यतिरिक्तमविद्याकालादिकं स्वरूपतोऽपि सर्वमनित्यं ब्रह्मैकमेव नित्यमिति हि व सिद्धान्तः। तदेतत् ब्रह्मासाधारणनित्यत्वं (1) किं सर्वकालसत्तारूपम्, (2) उत कालावच्छेदनिवृत्तिरूपम्, (3) अथवा प्रध्वंसरहितत्वम्, (4) आहोस्विद्बाधितत्वम्, (5) उत निर्विकारत्वम्, (6) यद्वा उभयावधिरहितत्वम्, (7) किञ्चिद्धर्मान्तरं वा ?

---

1 मात्रेति कार्त्स्न्ये ॥ ५७॥ (५८) 2 पूर्वत्वेन=प्रथमत्वेन । वः=युष्मदीयम् ।

नाऽऽद्यः, अविद्याया अपि नित्यत्वप्रसङ्गात्। साऽपि हि सर्वेण कालेन सम्बध्यत एव, सर्वस्यापि कालस्य तत्कार्यत्वाभ्युपगमेन तदसम्बन्धानुपपत्तेः ॥ साऽपि कदाचिन्निवर्त्स्यत इति चेत्, किमनेन, तन्निवृत्तौ तदुपादानककालावस्थानायोगात् तदसम्बद्धकालासिद्धेः ॥ सर्वकालसम्बन्धे सत्यपि सर्वकालसत्ता नास्तीति विशेष इति चेत्-तर्हि नित्यत्वलक्षणे सर्वकालपदवैयर्थ्यम्, सत्त्वैव नित्यत्वमित्येतावतैव ब्रह्मव्यतिरिक्तसर्वव्यवच्छेदात्। न चैवमस्त्विति वाच्यम्, सच्छब्दनित्यशब्दयोरपर्यायत्वेनैव प्रसिद्धेः। अत सर्वस्मिन् काले स्वरूपलाभमात्रमेव नित्यत्वं वक्तव्यम्, तच्चाविद्यायामपि समानमिति न ततो विवेकः।

न द्वितीयः, कालस्यापि तत्सद्भावेन ततो विवेकासिद्धेः। न कालः कालान्तरेणावच्छिद्यते, तथा सति अनवस्थानात्। नापि स्वेन, कर्मकर्तृविरोधात्। न च स्वत पूर्वापरभावेनावस्थितैः स्वांशैरवच्छिद्यत इति वाच्यम्, तथा सति वस्तूनामिव कालस्यापि क्षणिकत्वादिप्रसङ्गात् ॥ समस्तस्यांशसमुदायावच्छेदान्न दोष इति चेत्—तत्र कोऽयमवच्छेदो नाम ? किं तत्सम्बन्धित्वमात्रम्, किं वा तत्पूर्वोत्तरकालयोरविद्यमानत्वम्, उत तत्समकालभावित्वम् यद्वा तदात्मकत्वमेवेति। आद्ये ब्रह्मणोऽप्यनित्यत्वप्रसङ्गः, तत्सम्बन्धस्यावर्जनीयत्वात्, तन्मिथ्यात्वात् तत्परिहारे घटादेरपि नित्यत्वप्रसङ्गात्। द्वितीये पूर्वोत्तरकालशब्दार्थासिद्धिः। न हि कालात्पूर्वं पश्चाच्च 'कालोऽस्ति' इति बालिशोऽपि ब्रूयात्। एव नास्तीति न ब्रूयादेव, स्ववचनविरोधप्रसङ्गात्। अत एव च कालस्यानाद्यनन्तत्वसिद्धिरिति कुतस्तनो विवेकः ? तृतीयेऽपि कालान्तराभावेन समकालशब्दार्थासिद्धिः। चतुर्थे तु घटादेर्नित्यत्वप्रसङ्गः, कालांशतादात्म्यलक्षणकालावच्छेदाभावात्।

न च तृतीयः, प्रध्वंसस्य प्रध्वंसाभावेन नित्यत्वप्रसङ्गात्। तत किमिति चेत्—ब्रह्मव्यतिरिक्तानन्तप्रध्वंसनित्यत्वेन ब्रह्मैकमेव नित्यमिति निर्बन्धानुपपत्तिः। नापि चतुर्थः, अबाधितत्वया लोकाभिमतेषु सत्यर(म्यम)जतादिषु नित्यशब्दप्रयोगादर्शनात्। न च लोकमन्तरेण शब्दार्थसम्बन्धसिद्धिः। न च बाधबुद्ध्या घटादिष्वनित्यशब्दप्रयोगो दृश्यते, भवदीयमुपदेशमविदुषां लौकिकानां तेषु तद्बुद्ध्यभावात्। नापि पञ्चमः, विकाराणां निर्विकारत्वेन नित्यत्वप्रसङ्गात्। तेषामपि सविकारत्वे नवस्थानात्। विकारान्तरोपादानत्वे च तेषां द्रव्यत्वप्रसङ्गाच्च। ततश्च द्रव्याणामनित्यत्वं तद्विकाराणां नित्यत्वमिति सर्वलोकविरोधादिप्रसङ्गः। ब्रह्मणश्च निर्विकारत्वानुपपत्तिः स्वावसरे द्रष्टव्या। नापि षष्ठः, व्यावहारिकोभयान्तवत्त्वस्य सच्चिदात्मके ब्रह्मण्यपि समानत्वात्। पारमार्थिकस्य तस्य प्रपञ्चेऽप्यभावेन तस्यापि नित्यत्वप्रसङ्गात्। अत एवाबाधितमुभयान्त[1]राहित्यमित्यपि निरस्तम्, प्रपञ्चगतोभयान्तराहित्यस्याप्यबाधितत्वात्। नापि सप्तमः, तत् किं नित्यशब्दप्रवृत्तिनिमित्ततया लोकव्युत्पत्तिसिद्धम्, उत नेति विचारणीयम्। आद्ये लोक एव प्रतिपक्षः। द्वितीये तु ब्रह्मण औपचारिकनित्यत्वमेव वा पारिभाषिकं वा नित्यत्वमिति अनित्यतायामेव पर्यवसानम्। तथा च कुतो नित्यानित्यवस्तुविवेकः ?

---

1 अन्तः = अवधिः। पूर्वोत्तररूपोभयविधावधिराहित्यम्।

किंच संविदनित्येति वदत सौगतादीन् प्रति किं लोकोपलम्भसिद्धाया विषयग्राहिण्या एव संविद स्त्वया नित्यत्वं साध्यते ? उत लोकोत्तीर्णाया कस्याश्चित् ? आद्ये प्रत्यक्षादिविरोध, विषयनित्यत्व प्रसङ्गश्च। अस्मदादिप्रत्यक्षज्ञानं तावत् घटादिकं स्वसत्ताकाले सन्तं साधयति, न पुन पूर्वोत्तरकालसत्ता विद्यमानामपि गृह्णाति। तत् कस्य हेतो ? स्वकालाकलितवस्त्ववभासित्वनियमात्। ततश्च यदि स्वयं कालानवच्छिन्ना संवित् स्यात्, विषयस्यापि कालानवच्छेदेन प्रकाशप्रसङ्ग। तेनैवानाचिरितेन नित्यत्व मवर्जनीयम्। यदि पुनर्विषयिकालानवच्छेदेन विषयो गृह्यत इति मन्यसे, तथाऽप्येकयैव अस्मदादेरैन्द्रियक संविदा विषयस्य यावत्सत्त्वं प्रकाशप्रसङ्गो दुर्वार। एवं वर्तमानतया वस्तु गृह्णन्तीष्वनुमानादिसंवित्स्वपि विषयनित्यत्वप्रसङ्ग समान। याश्चातीततयाऽनागततया च स्वसंवेद्य गृह्णन्ति, ता अपि स्वकालापेक्षयाऽ तीततयाऽनागतनया च वस्तु गृह्णन्तीति स्वय कालानवच्छेदे स्वविषयाणामप्यतीतत्वागामित्वलक्षणकाला वच्छेदो न स्यात्। द्वितीये त्वाश्रयासिद्धि॥ शास्त्रसिद्धा सेति चेन्न, नित्यतया तत्सिद्धौ अनुमान नैरपेक्ष्यात्, अनित्यतया तत्सिद्धौ तु बाधात्। संविन्मात्रस्य च लोकसिद्धत्वेन शास्त्रागोचरत्वात्।

किञ्च नित्यत्वं किं स्वरूपम्, उत धर्म ? पूर्वत्र स्वप्रकाशेनैव नित्यमित्युपलम्भप्रसङ्ग। धर्मत्वेऽपि किं स्वप्रकाशैकवेद्यम्, उत ज्ञानान्तरवेद्यम् ? पूर्वत्र स एव प्रसङ्ग। उत्तरत्रापि किं संविन्निष्ठतया ग्राह्यम्, उतान्यथा ? आद्ये संविदोऽपि ज्ञानान्तरवेद्यत्वसधर्मत्वादिप्रसङ्ग। अन्तिमे संविन्नित्यत्वासिद्धि। न हि नित्यत्वं कस्यचित्सिद्धमित्येतावता संविदो नित्यता सिध्येत। तथासति अविशेषेण सर्वेषामपि नित्य त्वप्रसङ्ग। एवमानन्दत्वादिधर्मेष्वपि विकल्पदूषणानि निपुणैरनुसन्धेयानि।

एवंच सति संविन्नित्या अनुत्पन्नत्वात्, यदनित्यं तदुत्पन्नं यथा घट इत्यनुमानमपि निरस्तम्, प्रागभावेनानैकान्त्यात्। भावत्वे सतीति विशेषणेऽपि भवदभिमताविद्यायामनैकान्त्यं दुर्वारम्। सा ह्यनादिरन्तवती च भवन्मते।

किंच संविच्छब्देन किम् अहमिति प्रत्यक्त्वेन प्रतीयमानम् आत्मस्वरूपं पक्षीक्रियते, उत सकल लोकप्रसिद्धा विषयग्राहिणी वित्ति, उत सैव सकलविषयाश्रयविरक्ता भवद्भि सह प्रव्रज्या गतेति। न प्रथम, सिद्धसाधनात्। न द्वितीय, सकललोकविरोधात्, हेत्वश्च स्वरूपासिद्धे करणानां चेन्द्रियादीनाम्, एतस्य चानुमानप्रयोगप्रयासस्य निष्प्रयोजनत्वप्रसङ्गात्॥ तदभिव्यक्त्यर्थं तदपेक्षेति चेत, नित्यमभिव्यक्तत्वाभ्युपगमे तदभिव्यक्तेस्तदनपेक्षणात्, अन्यथाऽस्य प्रत्यसङ्गात्॥ भवदभिमतनित्य स्वप्रकाशात्मस्वरूपस्यैव संविदुद्देशार्थं तदपेक्षेति चेन्न, वैशद्याभावात्, ( ) स्थलान्तरे [1]तस्यानुसन्धेय त्वात्। न च तृतीय, आश्रयासिद्ध्यादे प्रागेवोक्तत्वात्॥ अनेनैवानुमानेन तत्सिद्धिरिति चेन्न, अन्योन्याश्रयणात्—तादृशसंवित्सिद्धौ तत्पक्षीकारेणैतदनुमानप्रवृत्ति तत्प्रवृत्तौ च तादृशसंवित्सिद्धिरिति। अनेनैव न्यायेन, 'अनुत्पन्नत्वात् निर्विकारा' इत्यादिसाध्यप्रयोगा दूषणीय।

---

1 तस्येति। वैशद्यासम्भवस्य वादान्तरे उपपादितत्वादिति भाव।

तदेवं ब्रह्मासाधारणनित्यत्वासिद्धेर्न नित्यानित्यवस्तुविवेकः । नित्यमुपादेयमिति सामान्य विवेकमात्रमपि निपुणनिरूपणेन निष्फलमापन्नमिति ॥

श्लो— आनन्त्यानन्दनित्यत्वप्रभृतीनां स्वरूपत.[1] । विभागे सविशेषत्वमविभागे त्वसत्यता ॥
सौगतोक्तेऽपि विज्ञाने स्वरूपं विद्यते ततः । नित्यत्वादिविवेकस्ते [2]नैरर्थक्येन जायते ॥
॥ इति शतदूषण्यां निर्विशेषनित्यत्वभङ्गवादः अष्टपञ्चाशः ॥ ५८ ॥

॥ अथ परमते अद्वितीयश्रुतिविसंवादवादः एकोनषष्टितमः ॥ ५९ ॥

[1]स्वतस्सर्वजगत्सृतेः संवित्सिद्ध्यादिभिः स्फुटम् ।
अद्वितीयपदोक्त्यैव साधिता सविशेषता ॥

अत्र हि अनन्तपदवत् अद्वितीयपदेनापि सविशेषतैव । तथा हि—अद्वितीयपदे किं तत्पुरुषः, उत बहुव्रीहिः ? यदा तत्पुरुषः, तदाऽपि किं (1) द्वितीयादन्यत्वम्, (2) तद्विरुद्धत्वम्, (3) तदभाव मात्रं वा स्यात्। (1) पूर्वत्र द्वितीयादन्योन्याभावमात्रं वा विवक्षितम्, उत अब्राह्मणादिनयात् तत्सादृश्यपरत्वम् ? द्विधाऽपि न द्वितीयहानिः ; नतरां ब्रह्मणो निर्विशेषत्वम् । द्वितीयत्वाभावे प्रथमत्वादिमात्रं स्यात् ; विशेषनिषेधे शेषाभ्यनुज्ञानसिद्धेः । अन्यथा प्रथमत्वादेरपि सामान्यतो विशेषतो वा निषेधे निर्विशेषत्वस्य निषेध्यत्वात् । तथा च न किञ्चिदित्युक्तं स्यात् । (2) अनन्तरेऽपि विरोधः किं भावाभावात्मकतया, सहानवस्थित्या, वध्यघातुकभावेन वा ? न प्रथमः, [2]द्वितीयस्य ब्रह्माभावरूपत्वे तत्प्रतियोगितया ब्रह्मण एव तुच्छत्वापातात् । अभावप्रतियोगित्वमेव हि सर्वत्र तुच्छत्वम् ॥ देशकालादिभेदात् सदपि स्यादिति चेन्न ; अदेशकालव्यवच्छेदनीयत्वोपगमात् । [3]प्राक्प्रध्वंसादिविकल्पेनापि ब्रह्मण. कार्यत्वानित्यत्वतुच्छत्वप्रपञ्चानन्तरसद्भावादिदोषो द्रष्टव्यः । अयमेव ब्रह्मण एव द्वितीयाभावरूपत्वेऽपि । किंच स्वाभावे ब्रह्मणि द्वितीयं कथमध्यस्येत ? तद्भानाभानयोस्तदयोगात् । अविशदभाने सविशेषत्वमानावश्य(सविशेषत्वावश्यं?)भावात् ॥ दोषवैचित्र्यात् सर्वमुपपन्नमिति चेन्न ; विरुद्धाकाराग्रहणमन्तरेण क्वचिदप्यध्यासादृष्टेः । तद्ग्रहेऽप्यध्यासे नित्यमध्यासप्रसङ्गात् ॥ सहानवस्थानविरोधे सतः परिच्छिन्नत्वापत्तेः । शीतोष्णादिवत् भिन्नाश्रयत्वनियमविवक्षायां [4]धर्मधर्मिणोरेकाश्रयत्वाभावात् ब्रह्मणः सधर्मकत्वाविरोधः ; स्वनिष्ठताभङ्गश्च । एकाश्रयत्वाभावमात्रे वक्तव्ये सर्वस्य ब्रह्माश्रयत्वं

---

1 स्वरूपतो विभागे=संविदपेक्षया भेदे। 2 सौगतान् प्रति नित्यत्वसाधनं निरर्थकम् । नित्यत्वस्य स्वरूपाभेदे स्वरूपस्य सिद्धतया सिद्धसाधनादिति ॥ ५८ ॥

(५९) 1 अद्वितीयत्वं निर्विशेषत्वसाधकमित्ययुक्तम् । तेन सविशेषत्वस्यैव सिद्धिरित्याह स्वत इति ।

2 भावाभावरूपत्वे अभावः किं द्वितीयपदार्थः, उत ब्रह्मपदार्थ इति विकल्प्य क्रमेण दूषयति द्वितीयस्येति । 3 द्वितीयत्वेनाभिमतस्याभावस्य प्रागभावादिरूपत्वे तत्प्रतियोगित्वात् ब्रह्मणः कार्यत्वादि । अन्योन्याभावरूपत्वे तदाश्रयतया प्रपञ्च एष्टव्य इति ।

4 धर्मधर्मिणोरिति । ब्रह्म धर्मि ; द्वितीयं धर्मः इति स्वीकारादिति भावः ।

श्रुत्यन्तरसिद्ध सिध्यत्येव[1] ॥ न तृतीय , द्वितीयस्य घातुकत्वे सदनित्यत्वादिप्रसङ्गात् । सतो घातुकत्वेऽपि न द्वितीयात्यन्ताभाव , हन्त यस्याऽऽद्यौ स्वरूपलाभावश्यम्भावात् ॥ अध्यासनिवर्तकत्वमेव अस्मदिष्ट घातुकत्वमिति चेत् , अस्तु सत् अध्यासघाति । अनध्यस्तात्मना द्वितीयस्थितेर्न क्षति ॥ तथा तस्य न प्रागिति चेन्न , सगुणार्थ श्रुत्यैव तत्प्राप्ते ॥ कल्पितविषया सेति चेन्न , अद्यापि तद्बाधादृष्टे । सतोऽध्यासविरोधित्वे च अविद्यासहस्त्रैरपि न स्यादध्यास , सति भादित्ये सन्तमसवत् ॥ अध्यस्तिं हन्ति चेति चेन्न , नैरपेक्ष्य(क्ष्येण)विरोधात् । अन्यथाऽन्यस्यैव नाशो घातुकत्वात् ॥ साधारणहेतुत्वे सिद्धे विशेषोक्तिरियमिति चेन्न , तस्यैव त्वदभिमतस्येत पूर्वमसिद्धे । प्रथमतृतीयादिभावमात्रेण द्वितीयविरोधवाचोयुक्त्या सुस्थ द्वितीयम् ॥

(8) तदभावमात्रपरे तु समासे न सदादिशब्दै सामानाधिकरण्य स्यात् , नञर्थस्य स्वतन्त्रत्वात् । तस्य तदात्मकत्वविवक्षायोगस्योक्तत्वाच्च । न च सम्बन्धत्या गतौ व वयभेदाध्याहारादिनर्दाय ।

नापि बहुव्रीहि तत्र द्वितीय यस्य नास्तीति किं [2]प्रथमादिविधिकटाक्षेण, सर्वनिषेधाभिप्रायेण वा ? न पूर्व , सर्वनिषेधासिद्धे । नोत्तर बहुव्रीहिविरोधात् । 'अनेकमन्यपदार्थे' इति हि स । किंच, द्वितीयनिषेधवत्त्व च धर्मं ब्रह्मण उपस्थापयन्त्या वृत्तौ कथ निर्विशेषत्वसिद्धि ? अनुपस्थापयन्त्या च कथतरा नास्त्यर्थ(र्था ?)सत्त्व घे यस्येति विग्रह ? न च स्वरूपमेवात्र नास्तिशब्दार्थ । अन्यपदार्थ व रोगात् , स्वस्य स्वसम्बन्धायोगाच्च ॥ भेदकल्पन्त्युपचार इति चेत् तथापि द्वितीयाभाव एव ब्रह्मेति निष्कर्ष स्यात् तत्र चोक्तमध्यासानुपपत्त्यादि । अपि च अविद्यातद्विकाराणा ब्रह्म यतिरेके कथमद्वितीयत्वम् ? तन्मिथ्यात्वेऽपि तेषां द्वितीयत्वस्य दुस्त्यजत्वात् । सत्यमिथ्यार्थयोर्व्यतिरेके विरोधात् । न च यूय जैननयनिष्ठा । तन्निष्ठाश्च तत्रामिव द्वितीयता वाञ्छन्ति । ब्रह्मणो निर्विशेषत्वविवक्षाया च न किञ्चिदपि लक्षण तत्र स्यादिति तदुदाहरणविरोध । व्यवच्छेद्यायोगाच्चेति ॥

असत्पक्षे तु वृत्तिद्वयमपि सम्यक् ।

श्लो—द्वितीय[3]व्यतिरेकोक्त्या सत स्यादभगण्यता । द्वितीयशून्यत्वोक्त्या च तत्समाननिषेधनम् ॥

न ह्यपर कुतश्चित सत्कारण ब्रह्म येन तस्य द्वितीयता स्यात् । न चास्य किञ्चिदैश्वर्येण समम येन द्वितीयगणना सहेत । 'न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते इत्यादिश्रवणात । तेनात्र सदृशद्वितीयनिषेधपर वच । आहुश्च—'यथैक एव सविता न द्वितीयो नभस्स्थले । इत्युक्त्या न हि सविता निषिध्यतेऽत्र दृश्यत ॥ तथाच यथा चोलनृप सम्राडद्वितीयोऽस्त भूतले । इति तत्तुल्यनृपतिनिवारणपर वच । न तु तत्पुत्रतद्भृत्यकलत्रादिनिवारणम् ॥ इति । भाष्ये तु प्रकरणसमृत्त्दण्डादि व एकशब्देनाविभक्तनामरूपावस्थाविशेषविशिष्टबोधादुपादानत्वसिद्धौ पिण्डादिनिवाधिष्ठात्रन्तरशङ्काया तन्निषेधपरोऽयमद्वितीयशब्द इति स्थापितम् । एतदेव बहुस्याम् इति बहुभवनतत्सङ्कल्पयोराश्रयतया

---

1 सिध्यत्येवेति । तच्च स्वदनिष्टमिति भाव । 2 प्रथमतृतीयादिकमस्तीत्यर्थतात्पर्येणेत्यर्थ । 3 व्यतिरेक = भेद ॥ ५९ ॥

अनन्तरमेव स्थाप्यते । 'सोऽकामयत, बहु स्याम्' इति श्रुत्यन्तरैश्च[1] । एतदर्थमेव प्रकृत्यधिकरणम् । अतोऽद्वितीयश्रुतिरेव विश्वातिशायित्ववाचिनी गुणविभूतिश्रुतिशतविदितबहुविधविशेषज्ञानातिशयिनि विशेष्ये तत्परा निर्विशेषवादिनां विसंवादिनीति नीतिविदः ।

॥ इति शतदूषण्यां परमते अद्वितीयश्रुतिविसंवादवादः एकोनषष्टितमः ॥ ५९ ॥

॥ अथ सत्त्वासत्त्वविवेकवादः षष्टितमः ॥ ६० ॥

अस्ति नास्तीति बोधाभ्यामभिव्याप्तेषु वस्तुषु । सदेव सदसद्बुद्धिनिमित्तत्वेन साध्यते ॥

यदेव हि प्रामाणिकत्वेन सदिति प्रतीतिगोचरतां भजते, तदेव रूपान्तरेण नास्तीत्यपि प्रतिक्षेपं भजते । तत्र (1) असत्त्वमेव तत्त्वमिति **सौगतोपदेशिनः**, (2) सदा सत्त्वमिति *सांख्याः*, (3) सत्त्वासत्त्वसमुच्चय इति **जैनाः**, (4) उभयप्रहाण**मित्यद्वैतिनः** । (5) उपाधिभेदादुभयव्यवस्थे**त्यपरे**, (6) तत्रैव[2] नास्तीति व्यपदेशोऽपि भावान्तरनिमित्त इति **निष्कर्षकाः** ।

(1) नन्वसत्त्वमेव सर्वत्र युक्तम्, असतोऽपि शुक्तिरजत-खरविषाणादेः भातिहेतुवैचित्र्यात् अस्तीति धीविषयत्वदृष्टेरिति चेन्न, बाधाभावात् ॥ नास्तिधीरेव बाध इति चेन्न, उपाधिभेदेन विरोधाभावात् ॥ मध्येऽप्यसत् कार्यम् आद्यन्तयोरसत्त्वात्, खपुष्पवदिति चेन्न, धर्मिहेतुग्राहकाभ्यां विरोधात्, स्ववाग्व्याघाताच्च ॥ अस्तिबुद्धेर्नास्तिबुद्धिरपच्छेदनयेन बलीयसी, प्रतिषेधस्य प्राप्तिसापेक्षतया परत्वात्, 'पूर्वबाधेन नोत्पत्तिरुत्तरस्य हि सिध्यति' इति मीमांसकैरेवोच्यत इति चेन्न, दुष्टहेतुजन्यत्वाविशेषे बलाबलविभागायोगात् । हेतुवैचित्र्ये पौर्वापर्यानियमाच्च । परत्वमात्रेण निषेधे त्वन्मते नास्तीत्युक्तिमात्रेण तद्विरुद्धानां सर्वेषां विजयप्रसङ्गात् । तदुपरि जल्पेऽप्यनवस्थितिप्रसङ्गात् ॥

(2) नन्वस्तु तर्हि सर्वस्य सदा सत्त्वम्; असद्धिय सत्त्वप्राप्तिसापेक्षत्वात्, प्राप्तस्य च निर्बाधत्वादिति चेन्न—उपाध्यन्तरेण बाधाबाधविवेकस्य वक्तुं शक्यत्वात् । अन्यथा घटादिषु असद्व्यवहारस्य निर्विषयत्वप्रसङ्गात् ॥ अनभिव्यक्त्या सविषयत्वमिति चेन्न, अभिव्यक्तेरपि सदा सत्त्वेन तत्रापि नञर्थासिद्धेः ।

---

1 निर्विशेषपरमद्वितीयपदमिति शाङ्करानुयाय्यभिमतार्थखण्डनेन संवित्सिद्धौ समाभ्यधिकनिषेधपरत्वं स्थापितम् । शांकरभाष्येऽसद्भाष्ये च निमित्तान्तरनिषेधपरत्वमिष्टम् शास्त्रैकगम्यस्य ब्रह्मणः. द्वितीयानुक्त्यैवाद्वितीयत्वसिद्ध्या तदुक्तिः कुत इति शंकायां तदुक्तेः प्रसक्ताधिष्ठानान्तरनिवारण एव तात्पर्यं प्रकृतसंदर्भे युक्तमिति भाष्यद्वयाशय इति संवित्सिद्धावप्येतदर्थतात्पर्यं एतदाशयनायैव तथोक्तिरिति भावः ॥ ५९ ॥

६०) एवं मिथ्यात्वसाधकतयाभिमतानामनेकासामनुपपत्तीनां भङ्गः कृतः । अथ मिथ्यात्वासंभवविवक्षया सत्त्वादिकं विमृशति अत्र वादे । यद्वा असत्त्वादिपक्षत्रयायोगो मिथ्यात्वसाधक इत्येतद्भंग इह ॥

2 तत्रैव = उपाधिभेदात् व्यवस्थायां सत्यामेव ।

विशेषवर्णनेऽप्यविशेषात्। महापलयान्तर(लयानन्तर!)भाविनां महात्मनां केषाञ्चिदन्तःकरणभेदेऽपि पूर्वकल्प[illegible]मनुसन्धानं दृष्टं च॥ अथ तेनां मा[illegible]नुसन्धानवत् स्यादिति चेत्, [2]मायेण(न यस्!)-नरकक्लेश-[illegible]-कर्मविपाकादिभिः संस्कारविलयात्। न चेह तथा; स्वस्यापसरणापातादिति॥

॥ इति शतदूषण्यां जीवैक्यभङ्गवादः एकषष्टितमः ॥ ६१ ॥

॥ अथ परमते अपशूद्राधिकरणविरोधवादः द्विषष्टितमः ॥ ६२ ॥

स्वे स्वे कर्मणि युञ्जानो मुखबाहूरुपादजान्। स्वयं नरसंप्रकाशेत स्वान्ते स्वच्छन्दसारथिः॥

यत्तु भगवता बादरायणेन शूद्रस्य ब्रह्मविद्यायामनधिकारित्वम्, तत् भवन्तः कथं निर्वहन्ति? किं शूद्रैर्निर्विशेषब्रह्मणः दुःसम्पादत्वात्, तत्सम्भवेऽपि वा तत्र तेषामविद्यानिवृत्त्यसंभवादिति। न प्रथमः। स हि, (१) तद्विषयस्य ज्ञानस्य वेदैकजन्यत्वाद्वा, (२) अवेदजन्यत्वेऽपि वेदसापेक्षत्वाद्वा, (३) वेदावेदयोः शूद्रादिषु ज्ञानजनकत्वाशक्तेर्वेति।

आद्यस्तावत् अभिमानिसिद्धान्तेन त्वया न [illegible], आनन्दानुकूलतर्कानुगृहीतानुमानादिनाऽपि निर्विशेषब्रह्मणः सत्यनिश्चयादेव भवद्भिः [illegible]। न च निर्विशेषे [illegible]विशेषान्तरं [illegible]। [illegible] आनन्दत्वादेरपि स्वरूपानुप्रवेशनिर्णयात्। न चानुमानादिषु सर्वेषु शूद्रस्यानधिकार एव, लोकसिद्धान्तन्यायनिरपेक्षेषु तर्कानुसन्धानाद्यध्यात्मशास्त्रेष्वधिकारात्। [illegible], तत्र [illegible] प्रतिबन्धी। [3][illegible] तेषां [illegible]। निर्विशेष[illegible] च तेषां [illegible]। न च [illegible] ज्ञानमेव [illegible] इति [illegible]। [illegible]-[illegible] इति चेत्—एवं [illegible] तन्निर्णिद्धि पक्ष। न च [illegible], [illegible] ज्ञानम् [illegible], [illegible]। अस्तु वा वेदैकमूलत्वम् [illegible] न शूद्रादेस्तत्राधिकारः; [illegible]पदार्थानां तेषां तत्रोऽपि ज्ञानसम्भवात्। [illegible] वेद[illegible]नुसन्धानादिमूलत्वस्य [illegible]। यथा [illegible], यथा [illegible]। न चानुप[illegible]वेदस्याध्ययनाद्यभावात्, 'न शूद्राय मतिं दद्यात्' इति [illegible] शूद्रे [illegible]; [illegible] वेदार्थविदित[illegible] तेषां [illegible]। न हि वो [illegible]। यथा [illegible], [illegible] [illegible] ॥' इति। यदपि, 'स्वम

---

1 '[illegible]' इति [illegible]।

2 [illegible] — [illegible]।

3 [illegible]।

धर्ममधर्मं [1]च' इत्यादिवत् तु दुर्बलबुद्धिभिर्युष्मत्सयूथ्यैर्निषिद्धवर्जनमनुज्ञायते, तथाऽप्यन्यैः कैश्चिदुन्मर्यादै-
र्र्थादिलिप्सया तेभ्यस्तदुपदेशः संभवत्येव। न चैवमसन्मते प्रसङ्गः; वक्तुरिव श्रोतुरपि प्रत्यवायेन
तन्मूलोपासनादेः तेष्वसंभवात्। उपासनविधीनां च उपनयनाद्यङ्गकाध्ययनविधिसिद्धस्वाध्यायसंपन्न
ज्ञानत्रैवर्णिकाधिकारिलाभेन कर्मविधीनामिव तदितरेषु स्वसिद्ध्यर्थं ज्ञानान्तरकल्पनौदासीन्यात्। तत
एवो श्रवणभूतेतिहासपुराणजन्यज्ञानस्यापि विधिभिरनादृतत्वात्। तच्छ्रवणानुज्ञानस्य पापक्षयादिमात्र
फलत्वात्। उपास्यस्य च ब्रह्मणोऽनन्तविशेषस्यानुमानाद्यगोचरत्वात्। उपासनस्यैव वाक्यार्थज्ञानाति
रिक्तस्य बन्धनिवर्तकत्वात्। बन्धस्य च सत्यत्वेनादृष्टद्वारा तन्निवृत्त्युपपत्तेरिति।

एतेन द्वितीयोऽपि पक्षो निरस्तः; वेदसापेक्षत्वेऽपि तेषां तदधिगमोपायस्योक्तत्वात्। कथं
वा अनुमानादेर्वेदसापेक्षता? न तावत् तदङ्गतया तर्कादिवत्, कैश्चिदपि तथाऽनभ्युपगमात्। नापि
कारणतया; वेदस्यैव व्युत्पत्त्यादावनुमानादिसापेक्षत्वेन वैपरीत्यात्। नापि नैसर्गिकलोकव्यवहार-
मूलतया तत्त्वबुभुत्साशून्यानां तद्भ्रान्तत्वसमर्पणमूलतत्त्वबुभुत्सोत्पादनद्वारेण; सांख्यसौगतादिभिः
प्रत्यक्षादिवृत्तपरीक्षाप्रवृत्तैस्तदुत्पत्त्युपपत्तेः। उत्पन्नायां च तस्यां भवदभिमतप्रत्यक्षानुमानादिभिर्निर्विशेष-
ज्ञानसम्पादनोपपत्तेः। तिष्ठन्तु सांख्यादयः; त्वदभिमततत्त्ववित्संप्रदायागतलौकिकवाक्यादपि तद्बुभुत्सा
जायत एव। पश्यामश्चैतदद्यतनेषु। न च वेदानुवचनस्य विविदिषासाधनत्वश्रुत्या तत्सापेक्षता;
यज्ञादेरिव जन्मान्तरानुष्ठितस्यापि तस्यादृष्टद्वारा तद्धेतुत्वोपपत्तेः।

अत एव न तृतीयः; व्युत्पत्त्यन्वयव्यतिरेकादिशालिषु त्रैवर्णिकेषु शूद्रादिषु च प्रमाणानां
पक्षपातविरहात्॥ भवतु वा शूद्रादीनां यत कुतश्चित् तत्त्वज्ञानम्, त्रैवर्णिकानां तु वेदत एवेति
नियमार्थमधिकरणमिति चेन्न, नियामकाभावात्॥ अधीतवेदत्वमेव नियामकमिति चेत्, त्यज तर्हि
अध्ययनक्लेशम्, शूद्रादिवत् लघीयसैवोपायेन तत्प्रयोजनसिद्धेः। अत एव चान्ततो वेदानोच्छेदः
प्रसज्येत। न चाधीतवेदैरन्यतस्तदर्थो ज्ञातुं न शक्यः [[2]जातमपि वा ज्ञानं न कार्यक्षममिति। नाद्यः!]
तस्य तत्प्रतिबन्धकत्वाभावात्। नापि तेऽन्यतो न जानीयुरिति निषेधः। न च निषेधोल्लङ्घनेऽपि वः
प्रत्यवाय इत्युक्तम्। नापि द्वितीय, अन्यूनानतिरिक्तविषयत्वे कस्यचिद्बाधकत्वं कस्यचिन्नेति नियामका-
भावात्। न चादृष्टद्वारा वैषम्यम्, भवद्भिस्तथाऽनभ्युपगमात्। न च बाधे तत्त्वज्ञानातिरिक्तमपेक्ष्यते।
नापि बाधातिरिक्ता निवृत्तिरिष्यते, यत्रादृष्टादिसापेक्षता स्यात्। अत एव हि ध्याननियोगवादिनोऽपि
भवद्भिर्दूरीकृताः। न च प्रत्यक्षानुमानपूर्ववाक्यानां बाधकत्वमेव नास्ति, रज्जुसर्पादिभ्रमानुच्छेदप्रसङ्गात्।
न च, तानि ब्राह्मणादेरेव रज्जुसर्पादिभ्रमबाधकानि, न पुनः शूद्रादेरिति नियमं पश्यामः। न च
विश्वबाधकैस्तदन्यबाधकैरपि न दृश्यत इति वाच्यम्, वैदिकवाक्येष्वपि तथा प्रदर्शितत्वात्॥ भवत्वेवं
तत्त्वज्ञानतत्फलयोः संभवाच्छूद्राणामपि ब्रह्मविद्याधिकारः, तस्य मिथ्यात्वमात्रेण त्वनधिकारवाचो-

1 अधर्मं त्यज। निषिद्धं मा कुर्वित्यर्थः।
2 नापिद्वितीय इत्येतत्संगमनार्थमेवं पूर्यते। शुद्धपाठो निरीक्ष्यः।

दम्युत्थानं त्वयाऽपीष्यत इति चेत्—सत्यम्; तथाऽपि तत्रानधिकारं न ब्रूमः। अत एव हि ज्ञानयोगयोग्यस्यापि अनुविधेयानुष्ठानस्य शिष्टतया व्यपदेश्यस्य सुकरनिष्प्रमादोपायशक्तस्य च कर्मनिष्ठैव श्रेयस्त्वेनानुशिष्यते। न च कर्मयोगाभ्युत्थितस्यापि ज्ञानयोगिनः स्ववर्णाश्रमकर्मनिवृत्तिं ब्रूमः। वर्णाश्रमधर्मा हि निष्ठासु इतिकर्तव्यतात्वेनावतिष्ठन्ते; न तु स्वयमेव कर्मयोगादिरूपाः। अत एव हि भक्तियोगावस्थस्यापि तदनुवृत्तिः। न च पूर्वकृतैः कर्मभिर्मृदितकषायस्य किमिदानीन्तनैरिति वाच्यम्; अमुक्तस्यात्यन्तमृदितकषायत्वाभावात्॥ आत्मदर्शनसिद्धौ किं तदर्थेनेति चेन्न; अनिश्चितासद्भाव-पूर्वोत्तरज्ञानावरणहेतुविनिवारणाय तदुपादानोपपत्तेः। न धर्मभवदावरणं सात्त्विकस्य ज्ञानम्; तथा सति तमःप्रयुक्तस्वापाद्यसंभवप्रसङ्गात्। न च नास्ति स्वापः; 'युक्तस्वप्नावबोधस्य' इति वचनात्। अतः आत्मज्ञाने सिद्धेऽपि उत्तरोपचयसिद्ध्यर्थमपचयपरिहारार्थं वा ज्ञाननिष्ठैरपि स्ववर्णाश्रमोचितं कर्मोपसंहर्तव्यम्।

न च प्रथम; इतिकर्तव्यताभूतनित्यनैमित्तिकांशेषु तावत् अकरणनिमित्तप्रत्यवायपरिहारादेः करणमन्तरेणान्यतोऽसंभवात्॥ पवित्रतमं ज्ञानमेव तमपि प्रत्यवायं निरुन्ध्यादिति चेत्-इदमपि 'नाविरतो दुश्चरितात्' इत्यादिभिः प्रागेव दूषितम्। 'यत् सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते' इत्यादिभिः ज्ञानयोगशक्तस्यापि तदेकफलत्वेन विकल्पिते कर्मयोगेऽपि सुकरोपायसङ्गादिवशादधिकारोपपत्तेश्च।

षष्ठे तु चार्वाकादिसम्मतविस्रंभान् शिष्यान् एकान्ते शिक्षयत। तदेतदपि वर्णाश्रमधर्माणां यावज्जीवानुष्ठेयत्वप्रतिपादकेन भाष्येण व्यञ्जितम्।

श्लो— आशरीर प्रवृत्तत्वात् स्वभावप्राप्तकर्मणाम्।
किमर्थं क्रियते द्वेषः शास्त्रप्राप्तेषु कर्मसु॥ इति।

॥ इति शतदूषण्याम् अधिकारिविवेकवादः त्रिषष्टितमः॥ ६३॥

—०—०—

॥ अथ [1]यतिलिङ्गभेदभङ्गवादः चतुःषष्टितमः॥ ६४॥

श्रितान् परमहंसतां परमहंस इत्युक्तितः त्रयीपथमभीगतान् कपटयोगवान् खण्डयन्।
मुनिर्जयति लक्ष्मणो मुदमुदञ्चयन्नञ्जसा मुकुन्दगुणमौक्तिकप्रकरशुक्तिभिः सूक्तिभिः॥

ये पुनः शङ्करादयोऽर्वाचीनपरमहंसाः, ते याज्ञवल्क्यपरिग्रहमधिकृत्य पृच्छ्यन्ते—किमिति परमहंसैः यज्ञसूत्रमुत्सृज्यते, (1) किं तेषु तत्प्रापकाभावात्, (2) उत सामान्यतः प्राप्तस्यापि विशेषतो बाधात्, (3) यद्वा वैकल्पिकतया परित्यागेऽपि प्रत्यवायविरहात्, (4) उताग्निनिवृत्तेरेवार्थात् तदङ्गस्यापि निवृत्तेः, (5) अथवा पूर्वानुष्ठानमात्रादिति।

न प्रथमः, श्रुतिस्मृतिभिः सामान्यतो विशेषतश्च तत्प्राप्तेः। द्विजसामान्यतः प्राप्तिस्तावत् सहजा निर्विवादैव। परिव्राजकमात्रान्प्रति प्राप्तिस्तावदभिधीयते—यथाऽऽह वसिष्ठः, 'यज्ञोपवीत्युदक-

1 अयमपि वादो भाष्यव्याख्यानारम्भे न प्रवृत्त इति मन्तिमयाक्येन दर्शयिष्यति।

कमण्डलुहस्त ' इति । अङ्गिरा:, 'यतीनां त्रीणि शुक्लानि भवन्त्येतानि नित्यशः । यज्ञोपवीतं दन्ताश्च तथा जन्तुनिवारणम् ॥' इति । शौनक:, 'अथ युवा सुवासा इति काषायवास, सखा मे गोपयेति त्रिदण्डं गृह्णाति, तच्छरीरावृणीमह इति यज्ञोपवीतम् ॥' इति । दत्तात्रेयः, 'मोक्षाश्रमे स्मृतं वस्त्रं रक्तं यद्धातुरञ्जितम् । कार्यं यज्ञोपवीतं तु सितं नवगुणान्वितम् ॥' इति ।

सामान्यत यज्ञोपवीतत्याग निषेधन्ति—यथाऽऽह मेधातिथि:, 'गृहीतं यत् त्रिदण्डादेरविनष्टं तु न त्यजेत् । समुद्रं गच्छ स्वाहेति विनष्टं प्रक्षिपेज्जले ॥ प्रक्षिप्य चान्यदादद्याद्गायत्र्या प्रणवेन वा । तच्छंयोरित्युपवीतमल्लिङ्गाभि कमण्डलुम् ॥' इति । अङ्गिराश्च, 'यतेर्लिङ्गं प्रवक्ष्यामि येनासौ लक्ष्यते यतिः । ब्रह्मसूत्रं त्रिदण्डं च वस्त्रं जन्तुनिवारणम् ॥ शिक्यं पात्रं बृसीं चैव कौपीनं कटिवेष्टनम् । यस्यैतत् विद्यते लिङ्गं स यतिर्नेतरो यति ॥' इति ।

उपवीतपरित्यागे प्रत्यवायं स्मरन्ति च । यथाऽऽह अत्रिः, 'ब्रह्मसूत्रं त्रिदेवत्यं ब्रह्मविष्णुशिवात्मकम् । परित्यजन्ति विप्रा ये मोहात् तर्कोपजीविन ॥ स्वर्गापवर्गमार्गाभ्यां प्रच्युतास्ते न संशय ' इति । यद्यप्यत्र विप्रशब्द सामान्यवचन, तथाऽपि पारिव्राज्यमेवाधिकृत्य प्रवृत्तत्वात् विशेषार्थ एव । सामान्यतो निर्देशस्तु सर्वेषां प्रत्यवायसाम्यात् । तथा हि उशनास्तत्परित्यागे सर्वेषामाश्रमिणां पतनमेवाऽऽह, 'ब्रह्मसूत्रपरित्यागाद् ब्रह्मचारी गृही वनी । परिव्राट् चापि पतति तस्मात् तन्न परित्यजेत ॥' इति ॥ तत्परित्यागे बहूनि प्रायश्चित्तानि संस्मरु —यथा अत्रिरेव—'त्यक्त्वा यज्ञोपवीतं तु षट् कृच्छ्राणि समाचरेत् ॥ इति । वृद्धजाबालिश्च, 'हीनो यज्ञोपवीतेन यदि स्यात् ध्यानभिक्षुक । तस्य क्रिया निष्फला स्यु प्रायश्चित्त विधीयते ॥ गायत्रीसहितानेव प्राजापत्यान् षडाचरेत् । पुन संस्कारमाहृत्य धार्यं यज्ञोपवीतकम् ॥' इति । हारीतः, 'विना यज्ञोपवीतेन यत्कृत भोजनादिकम् । तत्पापप्रशमायाल प्रायश्चित्त ब्रवीमि व ॥ तेषां तु भोजनादीना प्रत्यहं सुसमाधिभि । सहस्रावैर-सुयमैर्विधिपूर्वकृतै शुचि ॥' इति । असमीक्षितदशापरित्यक्तब्रह्मसूत्रैश्च यादवप्रकाशैः समीक्ष्य सञ्जातानुशयै सप्रमाणमनुयुक्ता वासुदेवयात्रोत्सवसमागता नानादिगन्तवास्तव्या शिष्टाश्च प्रायश्चित्तमेवोत्तर ददु ॥ अष्टस्तर्ह्मसाविति चेन्न , प्रायश्चित्तात्पूर्वमेव तथात्वस्य प्राचीनैर्निश्चितत्वात् । तत्समुचितस्यैव यतिधर्मस्याद्यापि मानवादिवत् अविगीतशिष्टपरिग्रहात् ।

एवं परिव्राजकानां सामान्यत प्राप्त ब्रह्मसूत्रम् । परमहंसेष्वेव विशेषतोऽपि प्रतिदर्श्यते । तथा हि शाट्यायनकोपनिषदि समाम्नायते, "अथ ह यद्ब्रह्म परमं सनातनं ये श्रोत्रिया अकामहता अधीयु । शान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुर्योऽनूचानो ह्यभि(पि?) जिज्ञा स्य(स?)मान । त्यक्तैषणो ह्यनृणस्तद्बिदित्वा मौनी वसन् आश्रमे यत्र त्र । अथाऽऽश्रम चरम सप्रविश्य स च द्वितीयमग्रं संप्रयाति । अखिलं विश्वं ब्रह्मभावनया निधाय चरेत् पृथिव्यां विष्णुलिङ्गी निगूढ । परमहंसमाश्रमं संप्रविश्य यथोपपत्ति पञ्चमात्रां दधान । तदत्र श्लोकौ भवत —त्रिदण्डमुपवीत च वास कौपीनवेष्टनम् । शिक्य कवचमित्येतद् विभृयाद्या-

वदायुधम्। त्रिदण्डं वैष्णवं लिङ्गं विप्राणां मुक्तिसाधनम्। निर्वाणं सर्वधर्माणामिति वेदानुशासनम्॥ इति। अथ खलु सौम्य कुटीचको बहूदको हंसः परमहंस इत्येते चतुर्विधा परिव्राजका भवन्ति। सर्वे विष्णुलिङ्गिनः सदा स्वात्मानमात्मना ब्रह्मभावं भावयन्तः सुशीलिनः पुण्यश्लोका भवन्ति।" इति।

इमामेवोपनिषदमुपबृंहयन् भगवान् **पराशरः** स्मरति, "तत्र परिव्राजकाश्चतुर्विधा भवन्ति, कुटीचको बहूदको हंसः परमहंसश्चेति। तत्र **कुटीचका** नाम—पुत्रादिभिः कुटीं कारयित्वा कामक्रोधलोभमदमात्सर्यादीन् परित्यज्य विधिवत् सन्न्यासं कृत्वा त्रिदण्डजलपवित्रकाषायवस्त्रोपवीतधारिणः स्नानशौचजपस्वाध्यायब्रह्मचर्यजपनतत्परा पुत्रादेरेव भिक्षां कृत्वा देहयात्रामात्रमुपभुञ्जाना तस्यां कुटौ नित्यं वसन्त आत्मानं मोक्षयन्ते। **बहूदका** नाम—त्रिदण्डकमण्डलुजलपवित्रशिखायज्ञोपवीतिनो वेदान्तार्थावबोधका सप्तसु ब्राह्मणकुलेषु भैक्षचर्यां चरन्त आत्मानं मोक्षयन्ते। **हंसा** नाम-त्रिदण्डजलपवित्रशिखायज्ञोपवीतरक्तकाषायवाससो गोमूत्रगोमयाहारा एकरात्र-त्रिरात्र-षड्रात्र-मासोपवास-पक्षोपवास-कृच्छ्रातिकृच्छ्र-चान्द्रायण-सान्तपन-पराक-तुलापुरुषादीनि व्रतानि चरन्तो गोद्विजदर्शेषु पुण्येषु देशेषु वसन्त आत्मानं मोक्षयन्ते। **परमहंसा** नाम—त्रिदण्डजलपवित्रशिखायज्ञोपवीतिनोऽन्तर्वासबहिर्वासधारिणो ग्रामैकरात्रवासिनो नगर-तीर्थ-जनपदेषु पञ्चरात्रं षड्रात्रम्, क्षारलवणवर्जं भिक्षाकाले शीर्णपर्णपुटं कृत्वा ब्राह्मणकुलादेव भैक्षं गृहीत्वा अष्टौ ग्रासानेव भुञ्जाना सन्ध्योपासनतत्पराः नित्यं वृक्षमूले वसन्त आत्मानं मोक्षयन्ते" इति। एवं **शाट्यायनकश्रुत्या पराशरस्मृत्या** च सुप्रसिद्धमर्थम् अत्रिस्मृत्योऽपि वृत्तिभेदमिदुरागां चतुर्णां परिव्राजकानां लिङ्गभेदनिषेधद्वारा सामान्यतो दर्शयन्ति, यथा, "चतुर्विधा भिक्षवस्तु स्मृता सामान्यलिङ्गिनः॥ तेषां पृथक्पृथङ्नाम वृत्तिभेदात् कृतं बुधैः। कुटीचको बहूदश्च हंसश्चैव तृतीयकः॥ चतुर्थः परमो हंसो यो यः पश्चात् स उत्तमः। लिङ्गं तु वैष्णवं तेषां त्रिदण्डं सपवित्रकम्॥' इति। वृत्तिभेदश्च **पराशरस्मृत्या** प्रागेव दर्शितः।

एवं परमहंसानां विशेषतः एव प्राप्ते, तत्परित्यागनिषेधाच्च **द्वितीयः पक्षो** निरस्तः।

यद्यपि सामान्यमात्रं विशेषबलात् सङ्कोचमाप्नोति, तत्राऽपि न विशेषात् विशेषः परान्धमर्हति; अविशेषात् विपरिवर्तप्रसङ्गाच्च। इष्टश्चासदुक्तो विशेषः। स्वदभिमतम् यथापि न दृश्यते॥ ननु, 'नखानि निकृत्य यज्ञोपवीतं विसृजेत्' इति दृश्यत इति चेन्न–'नखानि निकृत्य पुराणवस्त्रयज्ञोपवीतकमण्डलून् त्यक्त्वा नवान् परिगृह्याऽऽश्रमं प्रविशेत्'इति श्रुत्यैव त्यागमहणयोः पुराणनूतनविषयत्वस्य न्यायनिरपेक्षमेव व्यवस्थापनेन विशेषवचनेन न सामान्ययज्ञोपवीतस्य पुराणत्वविशेषे पर्यवसानमुचितत्वात् सामान्यनिषेधस्य नूतनविशेषविधिना स्वर्धितुमशक्ते; 'न हिंस्यात्' इत्यादिवत्। न च, विसृजेदित्यस्य न गृह्णीयादित्यर्थः; येन नूतनग्रहणपरतया विषयव्यवस्था दुःस्थिता स्यात्। नत्र त्युक्तम्, उपच स्वसङ्गात्। यद्यपि गृहीताग्रहीतविषयं त्रिसृजेत कथंचित् प्रदर्शित, तथाऽपि पूर्वगृहीतविषयत्वमेव स्वारसिकम्। नवान् परिगृह्येत्यस्मानादरे च दृष्टादृष्टसंमदमिति। अन्यथा पूर्वोक्तविशेषश्रुतिविरोधश्च। अत एव, 'बहिःसूत्रं त्यजेद् बुधः'

इत्येतदपि पुराणब्रह्मसूत्रत्यागविषयं मन्तव्यम्। ननु, 'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् गृहाद्वा वनाद्वा' इति ब्रह्मचारिणोऽपि पारिव्राज्यं विधीयते, न च तस्य द्वितीयं ब्रह्मसूत्रमस्ति, ततश्च कथं तद्विषये, 'बहिः सूत्रं त्यजेत्' इति वचनं योजनीयमिति चेत्, कथं वा छन्दोगब्रह्मचारिणा परिव्राज्यायाम्, 'सशिखं वपनं कृत्वा' इति शिखावपनं योजयिष्यसि? सम्भवद्विषयं शिखावपनमिति चेत् — तर्हि सम्भवद्विषयोऽयं बहिस्सूत्रत्यागविधिरपीति किं न पश्यसि?

किंच, प्रमाणान्तरविरोधपरिहारार्थं बहिस्सूत्रमित्यर्थान्तरं वर्णयन्ति—'बहिस्सूत्रमित्यव्ययीभावः। तेन सूत्राद्बहिर्भूतं समस्तमपि परित्यजेदित्यर्थः। सन्न्यस्यतो ब्रह्मसूत्रातिरिक्तं सर्वमपि परित्याज्यमित्यनेन सन्न्यासानुगुणं समस्तनैरपेक्ष्यमुच्यते, तेन न ब्रह्मसूत्रपरित्यागसिद्धिः। 'सशिखं वपनं कृत्वा' इत्यपि, 'सविष्टरमन्नं भुञ्जीत' इत्यादिवत् कर्तव्य[1]साहित्येनान्वयः। तेन शिखासहितं एव शेषवपनं कुर्यादित्यर्थः। न पुनः, 'सघृतमन्नं भुञ्जीत' इत्यादिवत्, बहुप्रमाणविरोधात्। ननु, 'यदक्षरं परं ब्रह्म तत् सूत्रमिति कल्पयेत्। यमिनो ज्ञानशिखिनः शिखायज्ञोपवीतिनः॥' इत्यादिवचनबलात् सामान्यतः पुरा॰नूतन समस्तप्रतिषेध एवाभिप्रेत इति गम्यत इति चेत्—मैवम्, अन्यपरत्वादस्य वाक्यस्य। तथा हि— इदं वाक्यं विद्वद्विषयं वा, विविदिषुविषयं वा, परमहंसविषयं वा? पूर्वत्र विद्यास्तुत्यर्थता युक्ता। तथा च, 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः न कर्म लिप्यते नरे' इति वाक्यमधिकृत्य सूत्रितं भगवता बादरायणेन, 'स्तुतयेऽनुमतिर्वा' इति। तेन ब्रह्मविदा शिरसि हृदि च यावदायुषं धार्यं शिखायज्ञोपवीतं ज्ञानाग्निनमस्यन्तं प्रशस्तमित्यर्थः। द्वितीये तु श्रवणविधिपरतैव 'यदक्षरम्' इत्यादिना व्यक्ता, दृष्टोपकारे सम्भवति अदृष्टोपकारकल्पनायोगाच्च। अनयोश्च पक्षयोरस्यार्थस्य नाश्रमविशेषत्वसिद्धिरपि। तृतीयस्तु स्यादपि, यद्याश्रमकर्मोक्तिः स्यात्। न च तत्र तत् पश्यामः। सत्यप्याश्रमप्रसङ्गे गृहस्थावस्थागतद्वितीयसूत्रत्यागमुपदिश्य विहितत्यागजातानुशयं प्रति अर्थवाद इति युक्तम्, अर्थवादलिङ्गभूयस्त्वात्। न ह्यत्र विधिरनुश्रूयते। अन्यथा पूर्वोक्तश्रुत्यादिविरोधस्य दुष्परिहरत्वादिति। भवतु वा एतद्वाक्यमनन्यपरम्, तथापि प्रागुक्तश्रुत्यादिबलात् विकल्प एव स्यात्, न त्वेकान्ततो निषेधः। अन्यथा कुटीचकादीनामपि एकान्ततस्तन्निषेधप्रसङ्गात्, न चैतद्वचनं परमहंसमेवाधिकृत्य प्रवृत्तम्, नियामकाभावात्।

ननु यदि परमहंसमेवाधिकृत्य काचिच्छ्रुतिः स्मृतिर्वा ब्रह्मसूत्रपरित्यागमेवान्ततो विदधीत, तदा पूर्वोक्तश्रुतिस्मृत्यादिकं सर्वं यथाकथंचित् कुटीचकादित्रयान्तर्भूतव्यक्तिविशेषविषयं योजनीयमिति चेत्— अहो महद्वित्वं दवानामपि मस्य! यतस्त्वम्, आपाततबहुतरस्मृत्येककण्ठप्रत्यक्षश्रुतिनिरुद्धार्थाम्, क्वचित् कैश्चिदप्यनधीयमानाम्, त्वत्पक्षपातिना विकल्पवादिना विज्ञानेश्वरेणाप्यप्रमाणम्, तत्पक्षं विस्तरेण प्रतिक्षिप्य भास्कराचार्य-यादवप्रकाश-भरुचिप्रभृतिभिरुद्धृत्य परिहृतामन्यादर्शी श्रुतिं दृष्ट्वा निश्चिनोषि यच्च साऽपि स्यात्, कथं सर्वस्मृतीनां ब्रह्मसूत्रधारणविधानैककण्ठ्यम्? 'छत्रं त्यागार्थे व्याप्यादिवचनमिति' कैश्चन पठ्यते,

1 कर्तव्यं भोजनम्। तत्साहित्यञ्च भोजनकाले भोक्तुर्विष्टरवत्त्वम्।

तदपि तत्तत्कोशेषु न पश्याम ; न चोदाहरन्ति पूर्वे निरूपकाः । न च प्रत्यक्षश्रुतिविरोधे वैदिकपरिगृहीत-बहुस्मृतिमात्रस्य जीवितमस्ति । लब्धजीवितत्वेऽपि आन्यपर्यमलेखकमतभङ्गे प्रपञ्चयिष्यते । अत तद्वचन-कारिषु व्यासादिसमाख्या सङ्केतेन प्रक्षिप्य [1]धर्मसूनुरिव सत्यवादी भव । एतेन पञ्चरात्रादिमूल परमहंसस्य ब्रह्मसूत्रपरित्याग इति निरस्तम्, प्रमाणभूतेषु तेषु तथाविधवचनादेरसंभवात् । संभवे चान्यपरत्वस्य ग्रहीतुं युक्तत्वात् । परब्रह्मभूतभगवत्प्रीणनतत्तदर्थविशेषप्रपञ्चने हि पञ्चरात्रस्यैदम्पर्यम्; न सदाचारेषु । तत्र तु औदासीन्यमेव तस्येति न श्रुत्यादिविरोधे तत्र प्रगल्भतेति मध्यस्थदृष्ट्या पश्याम । न च पञ्चरात्रमूलत्वेन भागवतपरिगृहीते नैरुक्तेऽपि वेदभागे परिव्राजकप्रकरणे भवदभिमत यज्ञोपवीतादिप्रहाण दृश्यते । न च शाण्डिल्य सूत्रयति । न च सात्त्वतादिषु सुरक्षितकोशासु संहितासु तथाविधवचनप्रसङ्ग । अतो युष्मत्कूटस्थ-पक्षपातिना प्रक्षेपस्तथा स्याद्वा न वेति समीचीनदृष्ट्या भावय । अत परमहंसेष्वपि द्विजसामान्यत परिव्राजकसामान्यतस्तद्वान्त विशेषतश्च प्राप्तं ब्रह्मसूत्र न विशेषतो बाधमर्हतीति सिद्धम् ।

नापि तृतीयः ; विषयव्यवस्थापनयोग्याना वाक्याना विरोधाभावादेवाष्टदोषदुष्टविकल्पपर्यव सानायोगात् । अन्यपरतया निश्चिताना तु दुर्बलत्वादेव । विरोधे बलसाम्ये च सति हि गत्यन्तरा भावाद्विकल्प स्वीक्रियते । न च गुरुलघुनोर्विकल्पः संभवति, गुरुविधायकस्य शास्त्रस्याननुष्ठानलक्षणा-प्रामाण्यप्रसङ्गात् । न हि लघौ सति गुरौ कश्चिदपि प्रवर्तते । मुख्यामुख्यतया तु विभाग सभवे दपि यदि अनन्यथासिद्धो लघुविधि सिध्येत् । न च तदस्तीत्युक्तम् । न चामुख्यं(रूपं?) [2]भवद्विशेष मङ्गीकरोषि । न च मुख्यकल्पशक्तानाममुख्यकल्पस्वीकारो युक्त । न च तेषां प्रत्यगात्मप्रावण्येन बाह्येष्वौदासीन्यादमुख्यकल्पपरिग्रह इति युक्तम्, शक्तस्यौदासीन्ये प्रत्यवायात् न च व कांचिदशक्ति भास्करीयादय सूक्ष्मनिरूपणेऽपि पश्यन्ति । यथाऽऽहु — 'कन्थां वहसि दुर्बुद्धे गर्दभेनापि(भरपि) दुर्भराम् । शिखायज्ञोपवीताभ्यां कस्ते भारः प्रसज्यते(भारो भविष्यति) ॥ सन्ध्यावन्दनवेलाया मुक्तोऽह मिति मन्यसे । खण्डलड्डुकवेलाया दण्डमादाय धावसि ॥' इति । यत्तु न्यायविदाऽपि विज्ञाने श्वरेणाऽप्युक्तम्—"यज्ञोपवीतधारणं वैकल्पिकम्, 'यज्ञोपवीत विसृजेत्' इति श्रुते" इति; तदपि विकल्पासंभवस्योक्तत्वात् स्वाक्षसंरक्षणाभिनिवेशकारितमित्यनादरणीयम् ।

नापि चतुर्थः ; ब्रह्मविदामप्यत्यन्तकर्मनिवृत्तेर्दूषितत्वात्, युष्माभिरपि प्रणवजपाचमनादि कर्मग्रामस्यापि क्रियमाणत्वात् । 'तस्माद्यज्ञोपवीत्येवाधीयीत' इत्यादेर्दुर्लङ्घत्वात् । अर्थग्रासभोजनादि कर्मणां च अयज्ञोपवीतिनाऽनुष्ठाने प्रायश्चित्तविधानात् ।

नापि पञ्चमः; श्रुत्यादिविरुद्धस्याचारमात्रस्यानुपादेयत्वात् । पञ्चशिखदुर्वासःप्रभृतिपरिगृहीत परिव्राजकस्तोमेषु ब्रह्मसूत्रपरित्यागस्य पुराणेष्वदर्शनात् । परिव्राजकानुकारिधनञ्जयादिषु ब्रह्मसूत्रपरि

---

1 कुञ्जरे अश्व थामसमाख्यां प्रक्षिप्य, 'अश्वत्थामा हतः' इति वाक्य सत्य कृतवान् युधिष्ठिर इव ।
2 भवन् यो विशेषः तम् । मुख्यालाभकालिकत्वरूपम्; प्रतिनिधित्वरूपमिति यावत् ।

स्यागाश्रवणात् । भवदीयसयूथ्यभास्कराचार्ययादवप्रकाश-भगवन्नाथमुनि[1]पारम्पर्यविघटितत्वात् भवत्पक्ष-प्रवेशितविसंवादैवशाद्यानुविधेयाचारत्वासंभवादिति । अत. सिद्धं परमहंसैरपि यज्ञोपवीतमवश्यं धार्यमिति ।

एवमुपवी-नेक्त्यायेन परिग्र जङ्कसामान्यतः प्राप्ते , तथा परमहंसमेवाधिकृत्य त्रिदण्डविधानात् , चतुर्णामपि लिङ्गभेदनिषेधाच्च तस्यैकदण्डधारणे निरस्त.। अथ स्यात्— 'न चात ऊर्ध्वं शुक्लमम्बरं बिभृयात् एकदण्डी त्रिदण्डी वा' इति बोधायनादिवचनात् त्रिदण्डैकदण्डधारणयोर्विकल्प इति ॥ भवत्वेवम्, तथाऽपि परमहंसस्य एकदण्डधारणमेव, इतरेषां त्रिदण्डधारणमेवेति नास्ति नियमः, अविशेषेण तेषां प्रसक्तेः ॥ भवत्वेवं का नो हानिरिति चेत्—नियमाभिमानहानिः । गुरुलघुनोस्तुल्यविकल्पानुपपत्ति चात्र यादवप्रकाशादयः प्राहुः। अतो मुख्यामुख्यतयैवायं विकल्पः स्यात् । तदेतत् भगवान् व्यासः स्पष्टयति, 'त्रिदण्डधारणं शस्तम्' इति । बोधायनादिसामान्यवचनविकल्पितैकदण्डधारणस्य त्रिदण्डालाभ रूपापद्विषयता हारीतमेधातिथिभ्यां[च!] व्यवस्थापिता । 'त्रिदण्डं वैणवं सौम्यं सत्वचं समपर्वकम् । वेष्टितं कृष्णगोवालरज्ज्वा तु [2]चतुरङ्गुलम् ॥ नष्टे जलपवित्रे च त्रिदण्डे वा प्रमादतः । एकं तु वैणवं दण्डं पालाशं बैल्वमेव वा ॥ गृहीत्वा विचरेत् तावत् यावल्लभ्यं त्रिदण्डकम् । यत्नेनान्वेषयेन्नित्यम् अप्रमत्तः समाहितः ॥' इति हारीतः। मेधातिथिस्तु, 'यावन्न स्युस्त्रयो दण्डा. तावदेकेन पर्यटेत्' इति । न चैवंप्रकारान्त्रिदण्डधारणपुरुषविशेषविषयमिति नियन्तु शक्यम् , 'एकदण्डी त्रिदण्डी वा' इत्यस्याधापि तुल्यत्वनिश्चयाभावात् । यद्यपि च प्रथममेव कस्यचित् त्रिदण्डलाभादेकदण्डग्रहणं संभवति, तथाऽपि न तत्र प्रक्रमपरिनियतिरङ्गीकर्तुं शक्या, अमुख्यत्वात् । 'यावन्न स्युस्त्रयो दण्डास्तावदेकेन पर्यटेत्' इत्यस्य चाविशेषेण प्रक्रमेऽपि प्रवृत्ते. ।

किंच, प्रत्यक्षश्रुतिसिद्धं त्रिदण्डधारणम् ; स्मार्तस्तु विकल्पः । पूर्वं तु श्रुतिस्मृत्युभयसिद्धम् ; उत्तरत्र तु स्मृतिरेव । 'यद्वै किंच मनुरवदत् तद्भेषजम्', 'मन्वर्थविपरीता तु या स्मृतिस्सा न शस्यते' इत्यादिश्रुतिस्मृतिभिराप्ततमत्वेन परिगृहीतमन्वादिस्मृतिसिद्धं त्रिदण्डधारणम् ; विकल्पस्तु यत्किंचित्स्मृतिसिद्ध । भूयसः स्मृतयस्त्रिदण्डधारणे पूर्वोदाहृता उपादास्यमानाश्च ; विकल्पे तु द्वे तिस्र सन्ति न वेति न जानीम. । तथा हि दक्षबृहस्पती—'मेखलाजिनदण्डेन ब्रह्मचारीति लक्ष्यते । गृहस्थो यष्टिवेदाद्यैर्नखरोमैर्वनाश्रितः ॥ त्रिदण्डेन यतिश्चेति लक्षणानि पृथक् पृथक् ॥' इति । शाण्डिल्यः—'दण्डानि त्रीणि सगृह्य धारयेत् विधिपूर्वकम् ।' अत्रिः-'लिङ्गं तु वैष्णवं तेषां त्रिदण्डं सपवित्रकम् । त्रिदण्डेन यतिश्चेति लक्षणं वै श्रुते स्मृतौ ॥' दत्तात्रेयः-, 'त्रिदण्डिरूपधृग्विप्रः साक्षान्नारायणः स्मृतः । त्रिदण्डी पूज्यते येन विष्णुस्तेन प्रपूजित. ॥ अष्टाक्षरेण मन्त्रेण नित्यं नारायणात्मना । नमस्यो भक्ति भावेन विष्णुरूपी त्रिदण्डधृक् ॥ त्रिदण्डं लिङ्गमाश्रित्य जीवन्ति बहवो द्विजाः यो हि ब्रह्म न जानाति त्रिदण्डार्हो न स स्मृत ॥ अत्रिदत्तात्रेयौ-, 'काणादशाक्यपाषण्डैस्त्रयीधर्मो विलोपित· । त्रिदण्डधारिणा

[1] कूटस्थतया नाथमुनिनिर्देशमात्रेण तस्य यतित्वं दुस्साधम् । नाथमुनिविघटितत्वं नचिह्न य-परम्परायां सूत्रादिधारणात् सिद्धम् । [2] चतुरंगुलं यथा तथा वेष्टितमित्यन्वयः ।

पूर्वं विष्णुना रक्षिता त्रयी ॥' **हारीतः**-, 'विष्णुरूपं त्रिदण्डाख्यं सर्वदा धारयेत् यतिः । कुर्यात् त्रिदण्डग्रहण कालक्षेपं न कारयेत् ॥' **वृद्धदक्षः**-, 'केशमात्रान् समग्रन्थीन् त्रिदण्डान् वैणवान् यतिः' इति। धारयेदिति शेषः । इत्थं परश्शताः स्मृतयः । विस्तरभयान्न लिख्यन्ते । अतो (1) गुरुलघुविकल्पानुपपत्ते, (2) शस्ताशस्तत्वकण्ठोक्तेः, (3) त्रिदण्डागमदशाविषयत्वप्रतिष्ठापनात्, (4) त्रिदण्डधारणस्य प्रत्यक्षश्रुतिसिद्धत्वात्, (5) आसन्नमबहुस्मृत्युपबृंहितत्वात्(च), त्रिदण्डधारणमेव चतुर्णां परिव्राजकानाम् अविशेषेण मुख्यम्, एकदण्डधारणं तु अमुख्यम्, तच्च आपद्दशायां चतुर्णामपि संभवतीति सिद्धम् ।

अनेनैव न्यायेन परमहंसस्य शिखावर्जनमप्यनुपपन्नम्, चतुर्णामपि लिङ्गभेदनिषेधस्य दर्शितत्वात्, विशेषविधायकासिद्धेः । 'मुण्डः शिखी वा' इत्यादिविकल्पस्यापि त्रिदण्डैकदण्डधारणविकल्पवत् मुख्यामुख्यतयैव निर्वाह्यत्वात् । संभवति हि केशाभावे शिरसि व्याध्यादिवशात् केशानुत्पत्तिः । **शौनकलिखितगालवात्रिप्रभृतिभिः** शिखाधारणस्यैव स्मरणाच्च। **गालवेन** तु, 'त्रिस्थानलोमवपनं कृत्वा प्राजापत्यं कृत्वा प्राणायाममशनं चरेत्' इति शिखावपने प्रायश्चित्तविधानात् विकल्पवाक्यस्य मुण्डनवाक्यस्य च यथाकथंचिद्योजनीयतया समुच्चयार्थता शिखाव्यतिरिक्तमुण्डनविषयता शिखासम्बन्धमात्रविषयता च **यतिलिङ्गसमर्थने परमाचार्याः** प्राहुः । शिखावपनमन्तरेण वपनेऽपि मुण्डशब्दस्तत्रैव दर्शितः । यथाह **लिखितः**—, 'पौर्णमास्यां शिखावर्जं मुण्डयेत शिरो यतिः । अलाभे व्याधिपीडायां राजचोराद्युपद्रवे ॥ वापयेत् पौर्णमास्यादि यावत् स्यात् कृष्णपञ्चमी ।' इति । **मेधातिथिः**—'कक्षोपस्थशिखावर्जं मुण्डयेत शिरो यतिः ।' इति। एवम् **अत्रे**रपि, 'कक्षोपस्थशिखावर्जम् ऋतुसन्धिषु वापयेत् । न त्रैमुण्ड्यमतिक्रामेत् भिक्षुः संवत्सरे क्वचित् ॥' इत्यादिषु शिखाव्यतिरिक्ताशवपनेऽपि मुण्डशब्दस्य प्रयोगान्मुण्डनवपनशब्दयोः पर्यायवत् अविशेषत्वोपपादनाच्च सामान्यो मुण्डशब्दः शिखाव्यतिरिक्तविषय इति स्वारसिकम्, विकल्पाङ्गीकारे त्वमुख्यत्वं दर्शितमस्माभि वाश दश्यार्थ इति **परमाचार्या** व्याचख्युः । अत परमहंसैरप्येकमुपवीतमवश्यं धार्यम्, त्रिदण्डशिखे च मुख्यतया परिग्राह्ये इति सिद्धम्[1] । तदेतत्, 'वर्णाश्रमोचित' इत्युचितशब्देन भाष्यकारैरपि सूचितमिति॥

॥ इति शतदूषण्यां यतिलिङ्गभेदभङ्गवादः चतुःषष्टितमः ॥ ६४ ॥

०—०—

॥ अथ अलेपकमतभङ्गवादः पञ्चषष्टितमः ॥ ६५ ॥

अशेषाश्रमबाह्यानामीश्वराज्ञाभरश्रमात् । अलेपकदशामाज्ञामवलेपोऽत्र लुप्यते ॥

इह जगति केचित् अवधूतसकलवर्णाश्रमधर्माश्चार्वाकसधर्माण आचण्डालमेकराशीभूय विधिनिषेधयन्त्रणामनवयन्तः पारिभाषिकब्रह्मविदो विश्वमाप्लावयन्ति । तैरप्यहवादरूपसभक्षणादिकमपि निरय

1 ननु संन्यासिनो विविदिषाया जाताया कर्मणा त्याज्यत्वात् संन्यासाश्रमधर्मभूतत्रिदण्डधारणादिकमप्युपेक्ष्यते । परमहंसश्चेदृश इति चेत्—एवं तर्हि मुण्डनकाषायैकदण्डधारणादिनियमोऽपि त्यज्यताम्। तद्विधिवाक्यकिंकरत्वं मय्यमिति चेत्—तदन्यसंन्यासिगृहस्थादिविधिवश्यत्वमपि विविदिषायां जातायामप्यविरुद्धमितीष्यताम्।

पातनमिति मन्वाना. तद्दर्शनेऽपि सर्वलोकलोचन[1]मन्लोकयन्तो दूरीभवन्ति सन्त । उक्तं हि महर्षिभि- 'पुंसा जटाभरणमौण्ड्यवतां वृथैव मोघाशिनामखिलशौचबहिष्कृतानाम् (निराकृतानाम्) । तोयप्रदान पितृपिण्डनिवर्जितानां सम्भाषणादपि नरा नरकं प्रयान्ति॥' इति । तत्र यद्यपि तदभिमतशूद्रादि[वि]जानीय-ब्रह्मविदां त्रैवर्णिकब्रह्मविदामिव तथाविधपतनं न संभवति, तथाऽपि तत्त्वमस्यादिवाक्यश्रवणोपदेशधर्मोप-प्लवादिभिः तेषामप्यसंभाष्यता । स्मर्यते हि–, 'कपिलाक्षीरपानेन ब्राह्मणीगमनेन च । शूद्रे वेदाक्षरे-णैव निष्कृतिर्न विधीयते ॥' इत्यादि । तथाऽपि धर्मोपप्लवप्रशमनाशया युगमात्रविप्रकृष्टा वदाम । 'आचार्यवचनादिभिरीदृशमप्यनुमतम्, 'य त्कश्चिदपि कुर्वाणो विद्वद्गुरुनियोगतः । तेषां वचनसामर्थ्यात् प्रायश्चित्तीयते न च" इति ।

सर्वशिष्टबहिष्कृतेयं युष्मदवस्थितिः आश्रमरूपा, अनाश्रमरूपा वा ? पूर्वत्र चतुर्भ्योऽन्या, अनन्या वा ? न तावदन्या, श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणादिषु पञ्चमाश्रमविधानादर्शनात् । 'यथाश्रमं चरमं सम्प्रविश्य' इत्यादिरपि पारिव्राज्यविषय. प्रसिद्ध. । अन्तिममात्रं हि चरमशब्दार्थः, न पुन प्रसिद्ध-व्यतिरिक्त ॥ षोडशविधाश्रमप्रतिपादनं तर्हि कथमिति चेत्र; चतुर्णामेव चतुर्धा विभागेन तथा विधानात् ॥ नाप्यनन्या ; प्रथमं तावत् अनभ्युपगमात्[2], श्रुतिकिङ्करत्वप्रसङ्गाच्च । श्रुत्या ज्ञानविधानेन वयमप्याश्रमविशेषनिष्ठा भवामेति चेत्; श्रोत्रियाणां पुरतो मन्दं प्रणयेथा., न ह्यकृतप्रायश्चित्तानां भवतामाश्रमप्रवेशमनुमन्यन्ते धार्मिकाः । न च युष्माभिरनेककालानुवृत्तदुर्वृत्त[3]स्वैरोचितप्रायश्चित्तं कर्तुं शक्यम् ॥ स्वैररूपमेव किञ्चिदाश्रमविशेषनियमनमिदमस्माकं महद्व्रतमिति चेत्र ; तथाविधविध्यदर्शनात् । किञ्चास्मिन् महति सर्वलोकस्वरससिद्धे व्रते सति किमर्थमपुरुषार्थैरनन्तैर्नियमै परिक्लेशयन्त्यागमाः । कश्चायमाश्रमो भवता वाङ्मात्रेणापि स्वीक्रियते ॥ परमहंसाभिधान पारिव्राज्यविशेष इति चेत्र; परमहंसादिविशेषमपि विविच्य प्रतिपादयन्तीषु शाट्यायनकाद्युपनिषत्सु पाराशर्यदत्तात्रेयादिस्मृतिषु भवत्परिगृहीतवेषाचारविपरीतोपदेशात् । अत एव मन्वादिषु त्रिविष्टब्धपात्रपवित्रकमण्डलुशिखायज्ञोप-वीतदण्डानां सामान्येन विधानं न व्यवस्थितविषयमिति वक्तुं शक्यम् । ततश्च परित्यक्तयज्ञोपवीतादि-केष्वेकदण्डिष्वप्यद्यापि आयुष्मती विपरिपरिभर्त्सकरयादवप्रकाशादिमन्थरसायनसेवया निवर्तते । किं पुनर्विशेषतोऽपि वेदबाह्यसाम्यमङ्गीकुर्वत्सु भवादृशेषु ? त्रिदण्डैकदण्डादिष्वपि च मुख्यामुख्यतया विकल्प इत्यपि स्मृतिभिरेव सिद्धमिति प्रागेवोक्तम् ।

ननु द्विविधा परमहंसा, विवृतवेषाचारा गूढवेषाचाराश्चेति ; तत्र जाबालकौषीतकादिश्रुतिषु तन्मूलबोधायनशौनककतुकापालवधामिला दिस्मृतिषु महाभारते ब्राह्मादिषु च पुराणेषु परमहंसस्य दण्डादि-विधानात् विवृतवेषाचारा सिद्धा, वाजसनेयितैत्तिरीयकाथर्वणबा कल्पादिश्रुतिषु तन्मूलभगवद्गीता दमृतीतिहास-

1. सर्वलोकलोचनं = जगच्चक्षुः = सूर्यम् । 2 अनभ्युपगमादिति प्रथमो हेतुरित्यर्थः ।
3 अनुवृत्तं दुर्वृत्तञ्च यत् स्वैरं तदुचितेत्यर्थः ।

भागवतादिपुराणादिषु च सर्वत्यागमात्रविधानात् गूढवेषाचारासिद्धा इति चेन्न, त्यागोच्यादीना फलसङ्ग-कर्तृत्वादित्यागविषयत्वस्य वक्ष्यमाणत्वात् ।

ननु मैत्रायणीयब्राह्मणे तन्मूलको(लौ?)काक्षि(लौगाक्षि?)गृह्ये च परमहंसस्य दण्डग्रहणाग्रहणयोर्विकल्पो दृश्यते, तथा हि, "परिव्राडेकशाटीपरिहितो मुण्डोऽदण्डो ऽरण्यनित्यो भिक्षार्थी ग्रामं प्रविशेदासायं प्रदक्षिणेन अविचिकित्सन् सार्ववर्णिकं भैक्षाचरणमभिशस्तपतितवर्जम्। अयज्ञोपवीती शौचनिष्ठः काममेकं वैणवं दण्डमादीत(दीत?)" इति मैत्रायणीयब्राह्मणम्। अत्र कामशब्दात् दण्डग्रहणे विकल्पो दर्शितः, लौकाक्षिगृह्ये च, 'अथातः परमहंसपरिव्रज्याविधिं व्याख्यास्यामः' इत्युपक्रम्य, 'सशिखान् केशान् निकृत्य विसृज्य यज्ञोपवीतम्' इत्युक्त्वा पुनरप्याह—'मौनी जातरूपधरः प्राचीमुदीचीं वा दिशं व्रजेत् तिष्ठ भगवन् दण्डं गृहाणेत्यध्वर्युणा दत्तं मस्तकप्रमाणं सत्वचमृजु सौम्यमेकं वैणवं दण्डम्', 'इन्द्रस्य वज्रोऽसि', 'सखा मे गोपायेति यदीच्छेदादधीत' इति, अत्रापि यदीच्छेदित्यभिधानेनेच्छाश्रवणात् विकल्पसिद्धिः। तथा वैखानससूत्रे चतुर्विधचतुराश्रमवर्णनावसरे,'परमहंसा नाम वृक्षैकमूले शून्यागारे श्मशाने वा आसीना वा साम्बरा दिगम्बरा वा न तेषां धर्माधर्मौ सत्यानृते शुद्ध्यशुद्ध्यादि द्वैतं सर्वसमाः सर्वात्मानः समलोष्टाश्मकाञ्चनाः । सर्ववर्णेषु भैक्षाचरणम्' इत्यादि अत्र, 'साम्बरा दिगम्बरा वा' इति विकल्पो विवृतगूढाचारभेदाभिप्रायेण । परमहंसोपनिषदि तु काष्ठदण्डनिन्दनेन परमहंसानां ज्ञानदण्ड एव विधीयते। नास्य दण्डधारणं न मुख्यम्॥ तर्हि को मुख्य इति चेत्, अयं मुख्यः, 'न दण्डं न शिखां न यज्ञोपवीतं नाच्छादनं चरति परमहंसः।' 'ज्ञानदण्डो धृतो येन एकदण्डी स उच्यते ॥ काष्ठदण्डो धृतो येन सर्वाशी ज्ञानवर्जितः । स याति नरकान् घोरान् महारौरवसंज्ञकान् ॥' इत्यादि । आह च विष्णुः-, 'मन्त्रार्थं लिङ्गमुद्दिष्टं न मोक्षार्थं विधीयते' इति । मोक्षधर्मे च' 'यते सत्यपि लिङ्गेऽस्मिन् ज्ञानमेव हि कारणम् । निर्मोक्षायेह दुःखस्य लिङ्गग्रामो निरर्थकः ॥ काषायधारणं मौण्ड्यं त्रिविष्टब्धं कमण्डलुः । लिङ्गान्यत्यर्थमेतानि न मोक्षायेति मे मतिः ॥' अन्यत्र च—'लिङ्गाभावात्तु कैवल्यमिति ब्रह्मानुशासनम् ।' एवमन्यान्यपि लिङ्गनिन्दापराणि वाक्यानि द्रष्टव्यानि । 'अव्यक्तलिङ्गोऽव्यक्ताचार' इत्यादीन्यपि लिङ्गपरित्यागाभिप्रायाण्येव । तदेवमस्ति परमहंसद्वैविध्यमिति ।

तदिदमपेशलम्, सर्वसमविगीतप्रायैरासुरवेदव्यनिन्दापरै वाक्यै परमहंसस्य न द्वैविध्यसिद्धिः। इह तावत् स्वपक्षपातिविज्ञानेश्वराद्यनुदाहृतत्वात्, स्वपक्षप्रतिक्षेपकैर्पादवाचार्यभास्करप्रभृतिभिर्बहुधोपन्यस्य दूषितत्वाभावाच्च सन्दिग्धमूलत्वादिषु केषुचित् वचनेषु अप्रत्ययादेव परिहारः । अन्येषु त्वन्यपरतयेति संग्रहः । तत्र यदुक्तं मैत्रायणीयब्राह्मणे तन्मूललोकाक्षिगृह्ये च परमहंसस्य दण्डग्रहणाग्रहणयोर्विकल्पो दृश्यत इति—तदसत्, तत्रापि स्मृत्यन्तरादिसम्प्रतिपन्नस्यैकदण्डत्रिदण्डविकल्पस्यैव विवक्षितत्वात् । काममेकं वैणवं दण्डमाददीत यद्वा त्रिदण्डमिति हि तत्राभिप्रायः । एवं, 'यदीच्छेदाददीत' इत्यत्रापि, यद्येकं दण्डं ग्रहीतुमिच्छेत् तदैकम्, अन्यथा त्रिदण्डमिति। अन्यथा कथं जातरूपधरस्यैव

दण्डग्रहणाग्रहणविकल्पः ॥ विद्वदविद्वद्विषयसंन्यासभेदसिद्धावविद्वद्विषय दण्डग्रहणं विद्वद्विषय तदग्रहण मिति चेत्; किमिदं कर्णे स्पृष्ट्वा कटिं चालयसि? जातरूपधरस्य कथं तद्ग्रहणमित्येतदेव ह्यनुयोगा-स्पदम्। न हि वैणवं दण्डं धारयन् कश्चिज्जायते, न च दिगम्बरो विकीर्णमूर्धज एकदण्डधारी कश्चिद्व्रतामपीष्टो दृष्टो वा ॥ दण्डग्रहणकाले, काषायमपि गृह्णीयादिति चेत् —किमत्र प्रमाणम्? । स्मृत्यन्तरादिकमिति चेत्, तर्हि तदनुसारादस्मत्प्रदर्शितमेवार्थमङ्गीकुरुष्व । अतस्तत्र संन्यसनवेलाया प्रागुद्गमनावसर एव तथा वेषः, अनन्तरं तु यथालाभं यथेच्छं वा त्रिदण्डैकदण्डयोरन्यतरस्य काषायादेर्ग्रहणमेवाभिमतमिति भावः । यथाविद्वद्विषयं दण्डग्रहणमिति, तदपि साहसिकप्रलपितम्; विद्वांसमधिकृत्यैव तद्विधानात् कथं चातिशयितविवेकेन भवता— इतिहासपुराणादिपठितकाषायदण्ड [1]शिखाधारिणः कपिल-पञ्चशिख-दुर्वासःप्रभृतयो महर्षयः, शङ्करादयश्च भवत्सिद्धान्तप्रतिष्ठापकाः, **भगवन्नाथमुनिमिश्रभास्करयादवप्रकाशादयश्चाविद्वांसः** इत्युन्नीतम्? तदेतद्वैदिकसिद्धान्तसारस्य मन्तरेण न कस्मै(स्य)चिद्रोचेत ।

यत्तु **विखनस्सूत्रे**, 'साम्बरा दिगम्बरा वेति विकल्पो विवृतगूढाचाराभिप्रायेण' इति, तदपि न; तदसिद्धेरेव तद्विषयत्वासिद्धेः । तत्र हि निस्सङ्गत्वप्रतिपादनाय तथातथा व्यपदेशः, यथा, "वृक्षमूले शून्यागारे श्मशाने वा वासिन" इत्यत्र न व्यवस्थितविषयो विकल्पः तद्वदत्रापि । 'न तेषां धर्माधर्मौ सत्यानृते शुद्ध्यशुद्ध्यादि द्वैतं सर्वसमा' इत्यत्रापि न ह्यधर्मासत्याद्यनुमतिः क्रियते । तथासति तेषामित्यविशेषेण परामृष्टानां विवृतवेषाणामपि तदनुमतिप्रसङ्गात् । न च तदिच्छसि । अतस्तत्राप्य-धर्मा सत्यादेः स्वाश्रमानुगुणधर्मव्यतिरिक्तधर्मादीनां च स्वरूपतः प्रहाणमुच्यते ।

यत्तु **परमहंसोपनिषदि** काष्ठदण्डनिन्दनेन ज्ञानदण्डविधानमस्त्युक्तम्, तदपि, 'न हि निन्दा निन्द्यं निन्दितुं प्रवर्तते, अपि तु निन्दितादितरत्प्रशंसितुम्' इति न्यायेन ज्ञानदण्डविधानपरादेव । यथा अनुदितहोमनिन्दा उदितहोमप्रशंसार्था तथेहापि । अन्यथा काष्ठदण्डधारिणः कथं महारौरवादसमाप्त्य-भिधानम्? तथा च सति काष्ठदण्डधारणस्य महापातकत्वप्रसङ्गेन तद्धारिणां दूरपरिहरणीयत्वप्रसङ्गात् । तत्र शिखायज्ञोपवीताच्छादनपरित्यागोक्तिरपि तत एवान्यपरेति सिद्धम् । विवृतवेषादिविषयतया च वक्ष्यमाणप्रकारेण यथासंभवं निर्वाहस्सम्भव । एवं लिङ्गनिन्दापराण्यपि सर्वाणि स्मृतिवचनानि लिङ्गमात्रपरता तत्तद्धर्मविकलानां निन्दापराणीति तत्रतत्रैव पूर्वापरपरामर्शेन सुव्यक्तम् । 'अव्यक्तलिङ्गोऽव्यक्ताचार' इति वाक्यं तु लिङ्गाचारयोर्गोपनमवगन्तव्यमर्थं विदधातीति प्रतीयते । न ह्यलिङ्गोऽनाचार इत्युच्यते । अतो नास्ति भवदभिमतपरमहंसविधानम् । त्रिदण्डैकदण्डादिविकल्पास्तु संभवन्ति ।

ननु **श्रीभागवते**, 'न्यासे कुटीचकः पूर्वं बहूदो हंसनिष्क्रियौ' इति परमहंसस्य निष्क्रियत्वमुक्तमिति

---

1 शिखाधारिण इति विशेषणस्य शंकरादौ बाधात् महर्षिमात्रेऽन्वयः भवत्सिद्धान्तेति विशेषणस्य शंकरादिमात्रान्वयः । त्रिदण्डिसंन्यासाचारस्याधस्तन्मात्रेण नाथमुन्यादिग्रहणम् । अनुष्ठातारः अनुष्ठानस्थापकाश्च कथमविद्वांस इति प्रश्नः ।

चेत् ; किमत ? गूढाचारसिद्धिरिति चेत् ; कुटीचका दित्रयेण सह परमहंसावान्तरविशेषस्य निर्देशायोगात् । न हि पृथिव्यादिद्रव्यवर्गपरिगणने घट पट इत्यपि परिगण्यते । परमहंसमालोपादाने तु न त्वदभिमतसिद्धिः । तस्य निष्क्रिय वोक्तिस्तु पूर्वपूर्ववत्कर्मप्राचुर्याभावात् , अल्पधने पुरुषे दरिद्र-वत । न च सर्वे परमहंसा सर्वकर्मशून्या इति त्वया परस्वीकृ म् । विद्वन्गूढवेषाचारविभागाभावप्रसङ्गात् ।

ननु करतलामलकीकृतसकलनिगमस्मृतीतिहासपुराणार्थै समस्तन्यायसार्थवाहैः परमहंसपरिव्राजकपरिवृढैर्भगवच्छङ्कराचार्यैः शेषोपनिषत्स्मृतिजलधिपुरुषप्रमुखादेशसाहस्रिका । सर्ववर्णाश्रमधर्मत्यागरूपो गूढाचारधर्म स्वपक्षतयाऽभीक्ष्ण सयुक्तिक प्रदर्शित इति चेत् , अहो भवान् महीयोभिरर्थानिर्णेतुर्दृष्टैर्निग्रहान् विजिगीषते । ये पुनर्यत्प्रतिपादिते निर्विशेषात्माद्वैते प्रच्छन्नबौद्धनाद्यैः च प्रमाणसरणिमनुसरन्तो विवदन्ते, ते कथं तत्समर्थितेऽप्यन्यस्मिन्नर्थे चरितार्थधियो भवेयु । ये चात्र अशरीरत्वादयो युक्त्याभासा वर्णाश्रमधर्मत्यागाय वर्णिता , तेऽपि जीवन्मुक्तिजीवघातेन (31) विनिहता वेदितव्या । शरीरतत्प्रयुक्तसुखदु-खाद्यनुषङ्गस्य प्रत्यक्षादिसिद्धत्वेन तन्निषेधस्य तद्धाधतत्वात् । स्वरूपेण वर्णाश्रमरहितस्याप्यात्मन शरीरविशिष्टाकारेण तद्वृत्तामुपजीव्य प्रवृत्ते शास्त्रैरेव तत्प्रयुक्तानुष्ठानसिद्धे । न हि देहात्मभ्रमोपजीवनेन पारलौकिकशास्त्रोदय । अतो न कथंचिदपि युष्मदनुष्ठीयमान स्वैरकर्मसह पारमहंस्य नाम किमपि दृश्यते ।

ननु ये बहिर्विषयविमुखतया निषिद्धनिवृत्तविरक्तलिङ्गधारिण त एव साक्षात्परमहंसाभिधान ब्रह्मविदः, वय तु नाममात्रधारिण इति चेन्न—तैरप्याश्रमविशेषनियतलिङ्गविशेषस्य धर्मविशेषस्य च अपरित्यागात् । यच्च तेषा विषयवैमुख्य निषिद्धनिवृत्तिकारणमुक्तम् , तदपि किं निरशेषशब्दस्पर्शादिवैमुख्यरूपम् , उत कतिपयवैमुख्यरूपमिति । नाद्य , कबलग्रहणादौ कस्यचिदप्यशस्य-यून्यत्व दर्शनात् ॥ मिथ्यैतदिति चेत् , शान्त पापम् । कृतघ्नोऽसि । ये भवत्सु ब्रह्मवित्त्वेन बम्भ्रम्यमाणा प्रतिदिनमन्नमन्ने कृत्वा यथामिलषं चतुर्विधमन्नमुपहरन्ति, ते पुनरेवंविध वाक्यमात्रेण कथ न परिहूयेरन् ? येन च प्रमाणेन ब्रह्मविद्भोगाना मिथ्यात्वापादनं तेनैवाब्रह्मविद्भोगानामपीति सर्वेषामनायासेन विषयवैमुख्यं समर्थितम् । द्वितीयेऽपि, यत्किंचिद्विषयवैमुख्यमात्ररूपम् , उत निषिद्धवैमुख्यरूपमिति । पूर्वत्र अन्येषामपि तत्संभवेन पुनरप्यविशेष । उत्तरत्रापि तन्निषिद्धवैमुख्य किमनिष्टत्वप्रमात् , उत शास्त्रसिद्धानर्थहेतुत्वाध्यवसायेन ? नाद्य , विकल्पासहत्वात् । अनिष्टत्वमपि ब्रह्म त्रिकण्टकादिवत् सर्वप्रतिकूलत्वोपलम्भाद्वा, ब्रह्मवित्प्रतिकूलत्वोपलम्भाद्वा, आनुकूल्यानुपलम्भमात्राद्वा ? न प्रथम , सर्वलोकोपलम्भविरोधात् । अत एव नापर , ब्रह्मविदा स्वात्मप्रत्यक्षविरोधात् । न हि मांसादिषु संस्कृतेषु ब्रह्मविदामपि निम्बादिवत् प्रातिकूल्यादिबुद्धि । परेषा तु चेष्टाकारलिङ्गकानुमानविरोधात्(घ) । इक्ष्वादिचेष्टं द्विविदि द्वापीनि चेन्न, परविप्रलम्भ-रागान्दजननादिप्रयोजनायोगेन तथाविधबुद्धिपूर्वकत्वानुपपत्ते । स्वयं अबुद्धिपूर्वकत्वे तु वैमुख्यासिद्धे , भक्षणाद्यर्थप्रवृत्तेरबुद्धिपूर्वकत्वायोगात् ॥ निषिद्धार्थप्रवृत्तिरेव तेषां नास्तीति हेत्वसिद्धिरिति चेत् , मामादिकनिषिद्धप्रवृत्तेर्ब्रह्मविदामपि संभवात् । बुद्धिपूर्वकनिषिद्धप्रवृत्त्यभावस्तु

शास्त्रसिद्धानर्थहेतुत्वाध्यवसायेनैवेति द्वितीयः कल्पः स्यात् । तथा च निषेधशास्त्रकिङ्करत्वेनाविशेषाद् विधिशास्त्रमप्यनुबध्नातीति दुरन्तता । न चैतदुभयं भवतामिष्टम् । यदाहुः, 'दग्धाखिलाधिकारत्वात् ब्रह्मज्ञानाग्निना मुनिः । वर्तमानः श्रुतेर्मूर्ध्नि नैव स्यात् विधि(वेद)किङ्करः ॥' इति ॥ अत्याश्रमपक्षोऽयम्, आश्रमपक्षे तूभयमपीष्टमिति चेत्; तर्हि यथाविधि लिङ्गाचारावनुवर्तस्व । तदा तु न विवदामहे । शास्त्रवश्यत्वाभावेऽपि ज्ञानिनोऽत्यर्थनिषिद्धनिरोधवासनाबलादेव बुद्धिपूर्वनिषिद्धनिवृत्तिरिति चेन्न; निषिद्धनिरोधवासना हि निषिद्धे प्रवृत्तिं निवर्तयति । न चाब्रह्मविदो निषिद्धं ब्रह्मविदोऽपि निषिद्धं भवति, अतिप्रसङ्गात् । अनध्यानिषिद्धत्वात् प्रवृत्तिरेव स्यात् । अन्यथा ब्रह्मचर्यावस्थानिषिद्धतत्सन्निरोधवासनया उत्तरेषामाश्रमाणामनारम्भप्रसङ्गात् ॥ विधिवशात् तत्र पुनः प्रवृत्तिरिति चेन्न, ब्रह्मचारिनिषिद्धेषु गृहस्थादीनामविहिताप्रतिषिद्धेषु केषुचिदन्नमाल्यादिष्वप्यप्रवृत्तिप्रसङ्गात् । यदि च प्राङ्निषिद्धत्वमात्रेण तदानीमनिषिद्धेऽपि वासना निरोधिका, तदा ब्रह्मविदो न काचिदपि प्रवृत्तिः स्यात्; सर्वेषामपि कर्मणामधिकारिभेदेन देशकालादिभेदेन वा निषिद्धत्वात् ॥ अस्तु तादृशो निरीहोऽस्माकं ब्रह्मविदिति चेन्न; समाधिं स्वापादिकं वाऽन्तरेण तादृगवस्थत्वासिद्धेः न च समाधिस्थं तथाविधं प्रतिक्षिपामः । तस्याप्युत्थानकाले विधिनिषेधौ गलग्राहिणावेव ॥ अस्तु तर्हि लोकसंग्रहार्थं निषिद्धवैमुख्यमिति; तर्हि न वैमुख्यम्; अपि तु बलान्निरोधः । तथाच विहिताभिमुख्य[1]मप्यभिमुखीभवति लोकसङ्ग्रहोऽपि लोकक्षोभजन्यपापभयादेवेति तदेव शास्त्रवश्यत्वम् ॥ ब्रह्मानुभवरसवशादेव निषिद्धक्षुद्ररसवैमुख्यमस्तीति चेन्न; अविहिताप्रतिषिद्धेऽप्यप्रवृत्तिप्रसङ्गात् । सा च सत्यपि समाधिदशैवेति प्रागेवोक्तम् । एतेन जरठवद् भोक्तृत्वशक्तिवैकल्यात् ब्रह्मविदो भोगवैमुख्यमिति च प्रत्युक्तम् । अलाभात्, निवारकराजादिभयाद्वा तद्वैमुख्यमिति तु स्यात् । तदेतत् तुरङ्ग[म]ब्रह्मचर्यम् । निर्विघ्नलाभदशायां तु स्वैरमेव प्रायातम् ।

एतेनात्याश्रमपक्षेऽपि निषिद्धवैमुख्यं दूषितम् । अनाश्रमित्वावस्था च किं विधायकशास्त्रबलाद‌ङ्गीक्रियते, लिङ्गदर्शनमात्राद्वा, तदशक्त्या वा, अन्यतो वा कुतश्चिदिति । न प्रथमः; विधायकादर्शनात्; प्रत्युत, 'अनाश्रमी न तिष्ठेत्तु दिनमेकमपि द्विजः' इत्यादिस्मृतिशतैर्निषेधात् । न चैतदविद्वद्विषयं मन्तव्यम्, सङ्कोचकाभावात् । अनाश्रमित्वविधिदर्शने हि तत्सङ्कोचः । ज्ञानिनामपि नाश्रमो निषिध्यते, अपितु स्वैराचारः । यथा, 'नाविरतो दुश्चरितान्नाशान्तो नासमाहितः । नाशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेनैनमाप्नुयात् ॥' इति । ननु, 'तद् यथा पुष्करपलाश आपो न श्लिष्यन्ते', 'अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् । भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु सन्न्यासिनां क्वचित् ॥' इति श्रुतिस्मृतिभ्यां ज्ञानिन उत्तराघाश्लेषः श्रुतः इति चेन्न—दुश्चरितविरतिपरश्रुतिबलादेवाश्लेषश्रुत्यादेरबुद्धिपूर्वविषयत्वात्, आपद्विषयत्वाच्च । सूत्रितं च, 'सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात्' इति, 'शब्दश्चातोऽकामकारे' इति च ॥ 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः', इत्युक्त्वा, 'न कर्म लिप्यते नरे' इति वचनात् बुद्धि-

[1] आभिमुख्यवन्तं प्रति लोकसंग्रहः अभिमुखीभवतीत्यन्वयार्थः ।

जन्म'चारम॥' इत्यादिना सर्वान्तरात्मभूतब्रह्मसाक्षात्कारिणं सर्वजननिरुपाधिकसुहृदं ब्रह्मनिष्ठं प्रस्तुत्य, 'तस्य सम्यक् समाचारमाहुर्वेदविदो जनाः । नैवं मन्येत भूयिष्ठं बाह्यमाभ्यन्तरं जनम् ॥' इत्यादिना तस्य स्वाकारगोपनं विधाय, 'यद्येवमन्तरात्मानं ब्रह्मणो हन्तुमर्हति । निर्लिङ्गमचलं सिद्धं सर्वद्वन्द्वविवर्जितम् ॥' इत्यादिना परिशुद्धात्मस्वरूपानुसन्धानं च विधाय, 'योऽन्यथा सन्तमात्मानमन्यथा प्रतिपद्यते । किं तेन न कृतं पापं चोरेणात्मापहारिणा ॥' इत्ययथाभूतात्मवेदिनं विनिन्द्य, 'अथान्तस्तावनावात्मा सम्मतो निरुपद्रवः । शिष्टो नशिष्टवत् स स्यात् ब्राह्मणो ब्रह्मवित् कविः ॥' इति विशिष्टस्यैव सतस्तस्याव-मानसिद्ध्यर्थमविशिष्टवदभिनय एवाभिधीयते । व्यज्यते हि तत्रैव—'सम्मानपरिहारार्थं स्ववीर्यस्य हि गोपनम् । ये यथा वान्तमश्नन्ति बाला नित्यमभुक्तये ॥ एवं ते वान्तमश्नन्ति स्ववीर्यस्योपभोजनात् । न वै मानं च मौनं च सहितौ चरतस्सदा । अयं मानस्य विषयो ह्यसौ मौनस्य तद्विदुः ॥' इति । उक्तं हि तैत्तिरीयके—'तस्मादेवं विद्वान् । बीव नृत्येत् । प्रेव चलेत् । व्यस्येवाक्ष्यौ भाषेत । मण्ड-येदिव । क्राथयेदिव । शृङ्ग येतेव । उत्तमेऽपवदेयुः । उत्तमे पाप्मानमपहन्युरिति' इति । अत्रापि पापनिरसनार्थं परिभवनीयत्वसिद्ध्यर्थमुन्मत्तत्वादिसमानव्यापार एव हि विधीयते ; न पुनः परमहंसानां परदारादिगमन-रूपनिषिद्धकरणम् ; नापि नित्यनैमित्तिकत्यागः । उक्तं च मनुना—'सम्मानात् ब्राह्मणो नित्यमुद्विजेत विषादिव । अमृतस्येव चाकाङ्क्षेदवमानस्य सर्वदा ॥' इति । अयमेवार्थः स्मृत्यन्तरेष्वप्युच्यते—'यत्र सन्तं नचासन्तं न श्रुतं न बहुश्रुतम् । न सुवृत्तं न दुर्वृत्तं वेद कश्चित् स वै द्विजः ॥ गूढं समाश्रितो विद्वान् अज्ञातश्चरितं चरेत् । अन्धवज्जडवच्चापि मूकवच्च महीं चरेत् ॥ स्वाचारस्यापरित्यागः स्वप्रभावस्य गोपनम् । अपरिग्रहशीलत्व पावनानि प्रचक्षते ॥' इत्यादिभिः ।

एतेन द्वितीयोऽपि हेतुः प्रत्युक्तः, मरक्षु विरोधे प्राप्त्यभावे च लिङ्गदर्शनम् कथितकरमेव । न च तद्दृति । आदिभरतोऽपि हि योगसिद्ध्यर्थं जडवदाचारमात्रे प्रवृत्त इति तत्रैव व्यक्तम् । तथा हि श्रीविष्णुपुराणे आदिभरतोपाख्याने—, "तत्र चोत्सृष्टदेहोऽसौ जज्ञे जातिस्मरो द्विजः । सदाचारवतां शुद्धे योगिनां प्रवरे कुले ॥ सर्वविज्ञानसम्पन्नः सर्वशास्त्रार्थतत्त्ववित् । अपश्यत स च मैत्रेय आत्मानं प्रकृतेः परम् ॥ आत्मनोऽधिगतज्ञानो देवादीनि महामुने । सर्वभूतान्यभेदेन स ददर्श सदाऽऽत्मनः ॥ न पपाठ गुरुप्रोक्तां कृतोपनयनः श्रुतिम् । न ददर्श च कर्माणि शास्त्राणि जगृहे न च ॥ उक्तोऽपि बहुशः किञ्चित् जडवाक्यमभाषत । तदप्यसंस्कारगुणं ग्राम्यवाक्योक्तिसंश्रितम् ॥ अपध्वस्तवपु-सोऽथ मलिनाम्बरधृक् जटी । क्लिन्नदन्तान्तरः सर्वैः परिभूतस्स नागरैः ॥ सम्माननां परां हानिं योगर्द्धेः कुरुते यतः । जनेनावमतो योगी योगसिद्धिं च विन्दति ॥ तस्माच्चरेत वै योगी सतां वर्त्म न दूषयेत् । जना यथाऽवमन्येरन् गच्छेयुर्नैव सङ्गतिम् ॥ हिरण्यगर्भवचनं विचिन्त्येत्थं महामतिः । आत्मानं दर्शयामास जडोन्मत्ताकृतिं जने ॥ भुङ्क्ते कुल्माषवाट्यादि शाकं वन्यफलान् कणान् । यद्यदाप्नोति सुबहु तदत्ते[1]

1 कालसंयमं—मृत्युनिरोधकं तत्तत् अत्ते=अश्ति मेत्यर्थः । 'तदत्ते' इति पाठे, काल-संयमं ऋते—कालनियमं विहाय तत्तत् भुङ्क्ते इति पूर्वेणान्वयः ।

कालसंयनम् ॥ पितर्युपरते सोऽस्य भ्रातृभ्रातृव्यबान्धवैः । कारितः क्षेत्रकर्माणि कदन्नाहारतोषितः ॥ स रूक्षपीनावयवो जडकारी च कर्मणि । सर्वलोकोपकरणं बभूवाहारवेतनः ॥ तं तादृशमसंस्कारं विप्राकृति-विचेष्टितम् । क्षत्ता सौवीरराजस्य विष्टियोग्यममन्यत ॥[1]" इति । तथोत्तरत्र, "योगिनो विविधै रूपैर्नरा-णामुपकारिणः । भ्रमन्ति पृथिवीमेतामविज्ञातस्वरूपिणः ॥" इति । न चात्र कर्मानुष्ठानं किंचिदुक्तम्, न च धर्मोपप्लवः । कर्माणि तु यज्ञादीनि ब्रह्मचारित्वादेव नाग्रहीत् । अत एव तत्र, 'सतां वर्त्म न दूषयन्' इत्यप्युक्तम् । भागवते च तस्य यज्ञोपवीतादिधारणादिकथनादाश्रमित्वमेव प्रतीयते । यथोक्तम्, "कस्त्वं निगूढश्चरसि द्विजानां बिभर्षि सूत्रं कतमोऽवधूतः" इति । अत्र निगूढश्चरसीति स्वमाहात्म्याना-विष्कारो व्यक्तः । अत एव, 'न पपाठ गुरुप्रोक्तां कृतोपनयनः श्रुतिम्' इत्यत्रापि कृतोपनयनत्वं न निषिध्यते । अनुच्चारणमर्थ्यागोऽपि जन्मान्तरसंस्कारोद्बोधनादिना वेदानां स्वतःप्रकाशात् । अथवा एकवारश्रवणमात्रेण वेदधारणात् । दुर्वासःप्रभृतीनामुन्मत्तत्वादिकमपि कादाचित्कमाश्रमधर्मनिष्ठानामेव लोकोपहास्यतादिफलानुसन्धिनम्, न पुनः सर्वाश्रमत्यागात्मकम् । अत एव दुर्वाससः पश्चात्सन्न्यासानुप्रवेशः काषायदण्डादिमत्त्वं च स्मर्यते ॥ ऋषभशुकसंवर्तादिषु नग्नचर्यादिदर्शनादनाश्रमित्वमवगम्यत इति चेन्न ; नग्नचर्याया अपि दर्पवातातपादितितिक्षालक्षणतपःकल्पिताशेषविशेषाकारपुरातनाधिकारिविशेषविषयकत्वविशेष-रूपत्वात् । आश्रमित्वाभावे कथं यायावरान्यैर्न संवर्तस्य महीभृता ऋत्विक्त्वेन वरणम् ? अतस्सर्ववर्णा-श्रमसाधारणतपोविशेष एव नग्नचर्या । गृहस्थस्यैव आर्त्विज्यादिकम् । पूर्वं विधुरस्यापि कार्यार्थं दारपरिग्रहपूर्वकमार्त्विज्यं युज्यते ।

ननु 'पुरः प्रयान्तं नार्यो वारमुख्याः समाद्रवन्' इत्यादिना, 'तस्य भुक्तवतस्तात वदन्त पुर-काननम् । सुरम्यं दर्शयामासुरेकैकश्येन भारत ॥' इति तस्य ब्रह्मविदो महर्षेः शुकस्य वारमुख्याभिः भोजनमप्युक्तमिति चेन्न, ब्राह्मणादिपरिवेषणीयान्नभोजनेन तासां परिजनतया भोजनानन्तरं तालवृन्तादिमर्दनादिमुखेनावस्थानेऽपि व्यपदेशोपपत्तेः । शुकस्य ब्रह्मचर्यादिपरीक्षणमात्रे हि तत्र तात्पर्यमिति युक्तम् । नैतत्सिद्धान्नभोजनत्वम् । उत्तरत्र च—"विज्ञाते तु परे तत्त्वे प्रत्यक्षे हृदि शाश्वते । किमवश्यं हि वस्तु चाश्रमेषु वनेषु च । एतद्भवन्तं पृच्छामि तन्न भवान् प्रब्रवीतु मे ॥" इति शुकेन पृष्टे, जनकेन तेषामेवाश्रमधर्माणां सन्न्यासपूर्वकमनुष्ठानमेवोक्तम् ।

यत्तु तत्र, 'न विना ज्ञानविज्ञानान्मोक्षस्याधिगमो भवेत् । न विना गुरुसम्बन्धात् ज्ञानस्याधि-गमः स्मृतः ॥ आचार्यः प्लावयिता तस्य ज्ञानं प्लव इहोच्यते । विज्ञाय कृतकृत्यस्तु तीर्णस्तदुभयं त्यजेत् ॥ त्यज धर्ममधर्मं च त्यज सत्यानृते उभे । उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तं त्यज ॥' इत्युक्तम् ॥ तत्र, 'तीर्णस्तदुभयं त्यजेत्' इत्यनेन आमोक्षं तदुपायभूतज्ञानाचार्ययोरनुवर्तनीयत्वमेवोक्तम् । 'त्यज धर्ममधर्मं च' इति श्लोकस्तु 'त्यज धर्ममसङ्कल्पात् त्यजाधर्मं तदिच्छया । उभे सत्यानृते बुद्ध्या बुद्धिं परमनिश्चयात्(म्)॥' इत्यनेन श्लोकेन स्वव्याख्यातार्थत्वात् नासौ स्वदनुगुणः । यत् पुनः श्रीभागवते शुकस्य परमहंसस्य

1. विष्टिः = मूल्यं विना कर्मकरणम् ।

वेषानुक्त्वा, "तत्रागमत् भगवान् व्यासपुत्रो यदृच्छया गामटमानोऽनपेक्षः । अलक्ष्यलिङ्गो निजलाभतुष्टो वृतश्च बालैरवधूतवेषः ॥ तं द्व्यष्टवर्षं सुकुमारपादकरोरुबाहूंसकपोलगात्रम् । चार्वायताक्षोन्नसतुल्यकर्णसुभ्र्वाननं कम्बुसुजातकण्ठम् ॥ निगूढजत्रुं पृथुतुङ्गवक्षसमावर्तनाभिं वलिवल्गूदरं च । दिगम्बरं वक्त्रविकीर्णकेशं श्यामं सदापिच्छिलयाऽङ्गलक्ष्म्या ॥ स्त्रीणां मनोज्ञं रुचिरस्मितेन प्रलम्बबाहुं सुकुमारे'व माङ्गम् । प्रत्युत्थिता मुनयस्स्वासनेभ्यः" इत्यादि—अत्र नग्नचर्यापरत्वात्लिङ्गस्य निगूहनमलक्ष्यलिङ्ग इत्युक्तम् । यत् पुनराश्वमेधिके प्रोक्तम्, 'राजन् आङ्गिरसः पुत्रस्संवर्तो नाम धार्मिकः । दिशश्चङ्क्रमते सर्वा दिग्वासा मोहयन् प्रजाः ॥ उन्मत्तवेषं बिभ्रत् स चरन् वै तु यथासुखम् । वाराणसीं तु नगरीमभीक्ष्णमुपसेवते ॥ नैव धर्मी न चाधर्मी नचापि हि शुभाशुभी ॥' इत्यादि—तत्रापि 'धार्मिक' इत्युपक्रमात् पुण्यक्षेत्रनिरन्तरसेवनरूपधर्मं वशेषनिष्ठत्वस्य चाभिधानात् उन्मत्तवेषधारणमात्रमेवोच्यते ।

यत् पुनः अजगरोपाख्यानं स्वैरानुरूपमुपवर्णयन्ति—तदप्यसत् । तथा हि—, 'केन वृत्तेन वृत्तज्ञ वीतशोकश्चरेन्महीम् । किञ्च कुर्वन् नरो लोके प्राप्नोति परमां गतिम् ॥' इति युधिष्ठिरेण पृष्टो भीष्मः, प्रत्याह— 'अत्राप्युदाहरन्तीममितिहासं पुरातनम् । प्रह्लादस्य च संवादं मुनेरजगरस्य च । चरन्तं ब्राह्मणं कञ्चित्कल्यचित्तमनामयम् ॥ पप्रच्छ राजन् प्रह्लादो बुद्धिमान् प्राज्ञसत्तमः । प्रह्लादः— 'स्वस्थः शुक्लो मृदुर्दान्तो निर्विधित्सोऽनसूयकः । सुवाक् बहुमतो लोके प्राज्ञश्चरसि बालवत् ॥'' इत्यादिना पूर्वं प्रह्लादप्रश्नेन ब्राह्मणस्य मुमुक्षुरादेया गुणाः प्रदर्शिताः । यत् पुनः तत्रोक्तम् ' धर्मार्थकामकार्येषु कूटस्थ इव लक्ष्यसे । नानुतिष्ठसि धर्मार्थौ न कामे चापि वर्तसे ॥ ' इति—तदपि काम्यकर्मादिविषयमेव, अन्यथा उत्तरत्र धर्मोपभोगप्रतिग्रहवचनविरोधात् । प्रह्लादानुयुक्तो हि ब्राह्मणस्तत्र सर्वपदार्थानाम नित्यत्वमुक्त्वाऽऽह—'उत्पत्तिनिधनज्ञस्य किं कार्यमवशिष्यते । सर्वभूतानि सन्दृश्यन्ननुरक्तानि मृत्युना । सर्वं सामान्यतो विद्वान् कृतकृत्यः सुखं स्वपे ॥ सुमहान्तमपि ग्रासं ग्रसे लब्धं यदृच्छया । शये पुनरभुञ्जानो दिवसानि बहून्यपि ॥ आस्रवत्यपि मामन्नं पुनर्बहुगुणं बहु । पुनरल्पं न स्तोकं पुनर्नैवोपपद्यते ॥ कणान् कदाचित् खादामि पिण्याकमपि च ग्रसे । भक्षये शालिमांसानि भक्ष्यांश्चोच्चावचान् पुनः ॥ धारयामि च चीराणि शाणक्षौमाजिनानि च । महार्हाण्यपि वासांसि धारयाम्यहमेकदा ॥ शये कदाचित् पर्यङ्के भूमावपि पुनः शये । प्रासादे वापि मे शय्या कदाचिदुपपद्यते ॥ न सन्निपतितं धर्म्यमुपभोगं यदृच्छया । प्रत्याचक्षे न चाप्येनमनुरुन्धे सुदुर्लभम् ॥ अनियतफलभक्ष्यभोज्यपेयं विधिपरिणामविभक्तदेशकालम् । हृदयसुखमसेवितं कदर्यैर्व्रतमिदमाजगरं शुचिश्चरामि ॥ सुखमसुखमनर्थमर्थलाभं रतिमरतिं मरणं च जीवितं च । विधिनियतमवेक्ष्य तत्त्वबुद्ध्या व्रतमिदमाजगरं शुचिश्चरामि ॥ 'अनियतशयनासनप्रकृत्या' इत्यादि । अत्र यथालब्धवृत्तित्वेऽपि प्रपद्यमाने धर्म्यमिति धर्मादनपेतत्वमेव सावधानेनोक्तम्, उत्तरत्रापि निरपेक्षत्वमात्रेण यथालब्धवृत्तित्वं सम्माननपरिहरणमात्रं चोपदिश्यते । 'निरस्तुतिर्निर्नमस्कारो निर्द्वन्द्वो निष्प्रतिग्रहः । अरण्ये विचरैकाकी येन केनचिदाश्रितः ॥ येन केनचिदाच्छन्नो येन केनचिदाशितः । यत्र क्वचन शायी स्यात् तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥

निराशिषमनारम्भं निर्नमस्कारमस्तुतिम्। अक्षीणं क्षीणकर्माणं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ येन पूर्णमिवाकाशं भवत्येकेन सर्वदा। शून्यं यस्य जनाकीर्णं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ यस्मिन् वाचः प्रणश्यन्ति कूपे प्रास्ता शिला इव। वक्तारं न पुनर्यान्ति तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ अनुत्तरीयवसनमनुपस्तीर्णशायिनम्। बाहूपधानं शाम्यन्तं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ योऽहेरिव गणाद्भीतः सम्मानान्मरणादिव। कुणपादिव च स्त्रीभ्यस्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ इत्यादि। 'गृहीतमौनव्रतस्तूष्णींबभूवेत्यादिना जडादिवद्भावनामात्रमभिधीयत इति सुव्यक्तम्।

यच्च तत्र विपरीतमिव किंचिदुक्तम्, 'यर्हि वाव स भगवान् लोकमिमं योगस्युत्था(॰युत्थ ?)प्रतीपमिह चक्षाणस्तत्प्रकृतकर्म बीभत्सितमाजगरं नामावस्थितः शयान एवाश्नाति पिबति खादत्यवमेहति' इत्यादि, यच्चैव गोमृगकाकचर्यया व्रजंस्तिष्ठन्नासीनः काकमृगगोवच्चरति पिबत्यवमेहतीत्यादि, तदप्यखिलमजगरगोमृगचर्यारूपलोकाज्ञहेतुभूतयोगोपकारकव्रतविशेषविषयम्। तत एव च तथाविधस्यैव ऋषभस्य विधिनिषेधकिङ्करत्वमेव ज्ञापितमिति न विरोधः। अत एव हि भक्तिज्ञानवैराग्यलक्षणं पारमहंस्यं 'धर्ममुपशिक्षमाणः' इत्युपक्रमेऽप्युक्तम्। यच्चोत्तरत्र—'अवधूतं द्विजं कंचिच्चरन्तमकुतोभयम्। कविं निरीक्ष्य तरुणं यदुः पप्रच्छ धर्मवित् ॥ कुतो बुद्धिरियं ब्रह्मन् अकर्तुः सुविशारदा। यामासाद्य भवाल्लोकं विद्वांश्चरति बालवत् ॥ प्रायो धर्मार्थकामेषु विवित्सायां च मानवाः। हेतुनेह समीहन्ते आयुषो यशसः श्रियः ॥ त्वं तु कल्पः कविर्दक्षः सुभगो मितभाषणः। न कर्तुमीहसे किंचित् जडोन्मत्तपिशाचवत् ॥ जनेषु दह्यमानेषु कामलोभदवाग्निना। न तप्यसेऽग्निना मुक्तो गङ्गाम्भःस्थ इव द्विपः ॥ त्वं हि नः पृच्छतां ब्रह्मन् आत्मन्यानन्दकारणम्। ब्रूहि स्पर्शविहीनस्य भवतः केवलात्मनः ॥'' इति पृष्टेनावधूतेन ब्राह्मणेन—, 'सन्ति मे गुरवो राजन् बहवो बुद्ध्युपाश्रिताः। यतो बुद्धिमुपादाय मुक्तोऽहमिह तान् शृणु ॥ पृथिवी वायुराकाशमापोऽग्निश्चन्द्रमा रविः।' इत्युपक्रम्य, 'एते मे गुरवो राजन् चतुर्विंशतिराश्रिताः।' इति गुरुवर्गमुक्त्वा, 'विषयेष्वाविशन् योगी नानाधर्मेषु सर्वतः। गुणदोषव्यपेतात्मा न विषज्जेत वायुवत् ॥ तेजस्वी तपसा दीप्तो दुर्धर्षोदरभाजनः। सर्वभक्षोऽपि युक्तात्मा नादत्ते मलमग्निवत् ॥ क्वचिच्छन्नः क्वचित् स्पष्ट उपास्यः श्रेय इच्छताम्। भुङ्क्ते सर्वत्र दातॄणां दहन् प्रागुत्तराशुभम् ॥' इत्युक्तम्, तदप्युक्तनैव न्यायेन योगनिष्ठप्रशंसारूपातिवादात्मकमिति अपिशब्दादिभिरेव लिङ्गैर्व्यक्तम्। उपक्रमे पञ्चवाक्येनापि निष्परिग्रहत्वनिरभिमानत्वादिकं हि दर्शितम्। तदेव ह्युत्तरेणाप्यभिप्रेतम्। अतो यादृच्छिकमशुद्धविशुद्धान्नविवेकत्यागे सर्वभक्षोक्तेस्तात्पर्यम्। यच्च यादृच्छिकान्नव्यतिरेकेणापि पाणिपात्रभोजनमपि इष्टमित्युच्यते, यथा—, स्तोकं स्तोकं ग्रसेत् ग्रासान् देहो वर्तेत यावता। गृहान् अहिंसन् आतिष्ठेद् वृत्तिं माधुकरीं मुनिः ॥ सायन्तनं श्वस्तनं वा न संगृह्णीत भिक्षितम्। पाणिपात्रोदरामा(म)त्रो मक्षिकेव न संग्रही ॥ गुणैर्गुणानुपादत्ते यथाकालं विमुञ्चति। न तेषु सज्जते योगी गोभिर्गा इव गोपतिः ॥' इत्यादि, तदपि स्वास्त्यपात्रपरित्यागादौ तत्परम्। परिव्राजां भिक्षाकाले शीर्णपर्णपुटेनापि भिक्षणस्य कैश्चिदनुमतेः। यच्च तदुत्तरत्रैवोक्तम्—, 'ज्ञाननिष्ठो विरक्तो वा मद्भक्तो

वाऽनपेक्षकः । सलिङ्गान् आश्रमानस्यं वा चरेदविधिगोचरः ॥ बुधो बालकवत् क्रीडेत् कुशलो जडवच्चरेत्। वदेदुन्मत्तवद्विद्वान् गोचर्यां नैगमश्चरेत् ॥ यदृच्छयोपपन्नान्नमद्याच्छ्रेष्ठमुतावरम् । तथा वासस्तथा शय्यां प्राप्तं प्राप्तं भजेन्मुनिः ॥' इत्यादि, तदपि क्रियमाणेष्वेवाकर्तृत्वानुसन्धानविधौ तत्परमिति प्रागुक्तनयेन नेतव्यम् । अन्यथा तत्रैव कथम्, अविधिगोचरश्चरेदित्यादिविधिर्घटेत ?

यत्तु वाररुचे स्वरूपग्रन्थे इत्युपात्तम्— 'देहजात्यादिसम्बन्धान् वर्णाश्रमसमन्वितान् । भावानेतान् परित्यज्य स्वं भावं भावयेद् बुधः ॥ सर्वोपाधिविनिर्मुक्तं चैतन्यं यन्निरन्तरम् । तद् ब्राह्मणमिति ज्ञात्वा कथं वर्णाश्रमी भवेत् ॥' इति । तदपि वररुचेः ऋषिभावनयोपदेशपरं चेत्— परिगृहीतत्वमन्यरुष्यन्तरस्मृत्यन्तरादिवचनाविरोधेन यथावस्थितपरिशुद्धात्मस्वरूपानुसन्धानपूर्वकवर्णाश्रमधर्मविशेषविधिपरतया योज्यम् । उपपत्तिपरं चेत्— सर्वधर्मोपप्लवमूलकुतर्ककर्कशत्वेन प्रामाणिकैर्बीभत्सनीयम्, बृहस्पतिप्रणीतलोकायतादिग्रन्थवत् । विदुरवृत्तान्तोऽपि प्रागुक्तन्यायेन व्याख्यातः ।

यद्यपि, 'जपस्तपस्तीर्थयात्रा प्रव्रज्या मन्त्रसाधनम् । देवताराधनं चेति स्त्रीशूद्रपतनानि षट् ॥' इत्यादि स्त्रीशूद्रादिषु भर्तृत्रैवर्णिकशुश्रूषानर्हीभूतजपतपःप्रभृतिषु पतनस्मृतिः, तथाऽपि क्षत्रियविशेषस्य सन्न्यासाभ्यनुज्ञानवत् शूद्रादेरपि केषुचित् व्रतेष्वनुज्ञानमस्ति । न च तस्य यज्ञोपवीतादिपरित्यागलक्षणदोषावकाशः, प्रागेव तदभावात् । ये च नग्नचर्यामातिष्ठन्ते महात्मानः, ते हि ब्रह्मचर्यकाष्ठामधिष्ठाय तथा भवन्ति । 'ऋषयो वातरशनाः', 'वातरशना ह वा ऋषयश्श्रमणा ऊर्ध्वमन्थिनः' इति हि श्रूयते । न पुनर्भवन्त इव पट्टांशुकादिभाण्डागारशालिनः क्षितिसुरचण्डालक्षीरसुरादिभेदत्यजः परकलत्रशरणाः पशुमृगसधर्माणः प्रजननसन्तताः श्रूयन्ते । सनत्कुमारादीनां नग्नता निरवबाल्यावस्थतया, केवलब्रह्मभावनाभावितात्मानः कुमारा हि ते महात्मानः श्रूयन्ते । पशुपतेर्नग्नचर्या तु पाशुपतव्रतविशेषाङ्गरूपत्वात् तत्र धर्मे स्वसदसद्भावयोरपि त्रयीधर्मनिष्ठैरनुपादेयैव । यत्पुनर्मुग्धेन्दुशेखरस्य मुनिधर्मदारमोहनदिक्प्रवेदिकाचारजालम्, तत्र वैराग्यशालिनस्तस्य मोहनमिसन्धिरिह प्रस्पष्टं पठितः । अन्यथाऽपि तस्येश्वरत्वमभ्युपगच्छतामीश्वरत्वादेव परिहृतम् । 'न देवचरितं चरेत्' इति ह्याहुः । लोकवेदविरुद्धयोरप्यलेपः स्वतन्त्रत्वेनेति हि महापाशुपताः प्राहुः । अनीश्वरत्वपक्षे तु तेजोविशेषेणैव सोढव्यम् । स्मरन्ति हि, 'दृष्टो धर्मव्यतिक्रमः साहसं च पूर्वेषाम् । तेषां तेजोविशेषेण प्रत्यवायो न विद्यते । तदन्वीक्ष्य प्रयुञ्जानः सीदत्यवरजः' इत्यादि ।

एतेन सर्वेश्वरस्य भगवतो वसुदेवनन्दनस्य स्वच्छन्दलीलया गोपवधूदर्शन(?) यामुलीकरणं व्याख्यातम् । परिहृतं चैतदकर्मवश्यतया भगवत्पराशरादिभिः, 'कर्म द्रोग्ध्य' इति भगवत्यनुरागानुवृत्तिरपवर्गायैव जायत इति चोक्तम् । ननु धर्मस्य परार्थाय समवस्तुक्षोभकरणं चेन्न कथमिदमुपपद्यते ॥ न, उक्तोत्तरत्वात् । नन्दगोपनन्दत्वाभिमानमभिनयतस्तस्य न तावत् तदानीं वर्णाश्रमाचारानुवृत्तिनियमः । आभीरकन्यका अपि भगवन्तमेव भर्तारमभ्यर्थ्य जन्मान्तरचरितव्रता दिव्यवपुर्भवय एवेति तात्स्मरः समाधिरनुसन्धेयः । तदभिमतफलप्रदानं चेश्वरस्यादोषायेति । यदा तु भगवान् वसुदेवतनयतया

प्रतिषेधमभिनदन् यदुवंशोदितं क्षत्रधर्ममनुपालयन् , तदा सावधान एव सर्वदा सर्वान् धर्माननुपालयत् । तथा हि स्वयं कथ्यते—'न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन । नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥' इति । तथा, 'कृतोदकः कृतजपो हुताग्निः समलंकृतः । तत उद्यन्तमादित्यमुपातिष्ठत माधवः ॥' इति । तथा अश्वत्थामास्त्रपावकप्लुष्टविराटतनयागर्भसञ्जीवनावसरे साधिकषोडशसहस्रमहिषीरसिको वृन्दावनविहारी वल्लवीवृन्दविनोदविदग्धोऽपि शुद्धब्रह्मचर्यो भगवान् स्वयमेवावोचत्, "यदि मे ब्रह्मचर्यं स्यात् सत्यं च मयि तिष्ठति । अव्याहतं मम धैर्यं तेन जीवतु बालकः ॥" इति ।

ननु श्वेताश्वतरोपनिषदुपसंहारे तदधिकारितया अत्याश्रमिभ्योऽपि प्रतिपादनात् संन्यासार्थत्वेन तद्विधिरिति चेन्न ; अतिशयेन ब्रह्मनिष्ठ इति वा, ब्रह्मचर्यादिनियमान्ताश्रमविशेषनिष्ठ इति वा, अन्येन वा केनचिद्विशिष्टेन निमित्तेन तदुपपादनात् । अन्यथा 'कुटुम्बार्थश्रुतिस्मृतिहासविशतकोपमसङ्ग ॥' 'शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्', 'सर्वारम्भपरित्यागी', 'सर्वधर्मान् परित्यज्य' इत्यादिभि सर्वधर्मपरित्यागोक्त्या संन्यासाश्रमित्वसिद्धिरिति चेन्न ; फलसङ्गकर्तृत्वादित्यागविषयतया वा निषिद्धकाम्यकर्मत्यागविषयतया वा यथासंभवं तद्व्याख्यानस्य तत्तत्प्रकरणादिभिर्निर्धारितत्वात् । 'संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम्' इति संन्यासत्यागतत्त्वजिज्ञासोपक्रमे धनञ्जयेनोक्ते भगवता, 'एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च । कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते । मोहात् तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥' इति । एतेन, 'यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः । आत्मन्येव च सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन । न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥' इत्यादीन्यपि वचनानि सर्वकार्यस्वरूपनिषेधपराण्यपि [1]'मुक्तदशायां समाधिदशायां वाऽऽस्थितस्य निर्वाहाणि । अतो यथायथमाश्रमविशेषविषयो वा, फलसङ्गकर्तृत्वादिविषयो वा संन्यासपरित्यागादिवादः, न पुनः स्वरूपत्याग इति सिद्धम् ।

एतेन, 'न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः', 'न्यास एवात्यरेचयत्', 'तस्मान्न्यासमेषां तपसामतिरिक्तमाहुः' इत्यादि 'किमर्था वयमध्येष्यामहे किमर्था वयं यक्ष्यामहे किं प्रजया करिष्यामः येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इत्यादिकमपि धर्मविशेषादिविषयतया तत्तत्त्याग समर्पणादिविषयतया वा यथायथं निर्वोढव्यम् । अत सर्वाश्रमपरित्यागोक्तिसम्भवेऽपि प्रागुक्त एव न्यायः । न च तथाऽस्ति । अपितु, 'त्रयो धर्मस्कन्धाः इत्यारभ्य विधाय' 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेतीत्याश्रमनिष्ठानामेव ब्रह्मविदाममृतत्वं श्रूयते ।' 'स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसम्पद्यते न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते इति यावज्जीवं गृहस्थधर्मनिष्ठस्य ब्रह्मविदोऽमृतत्वं श्रूयते ।' 'यो वा एतदक्षरं गार्गि इत्यादौ च प्रायशः कर्मणामन्ततः कृपणत्वं ब्रह्मविदः कर्मणां निष्फलत्वं चोक्तम् । अतो न कदाचिदपि यावज्जीवं स्वधर्मपरित्यागोऽन्यथा । यानि च त्याग [illegible]

1 गीताभाष्ये ३.१७. इत्यादि मुक्तस्येति एतत्काप्पाठे मुक्तदशायामित्यम: मुक्तस्येवेति पाठे योगदशायामिति भावः ।

श्रुतिस्मृतिष्वदृश्यमानानि स्वाचारानुरूपमतपरिचर्यया केषुचिदप्रसिद्धेषु वा नष्टकोशेषु वा अनिरूपित-मूलाभेषु वा पुराणेषु प्रक्षिप्य पठन्ति पापिष्ठाः, तानि प्रत्यक्षश्रुत्यादिपरिशीलनशालिनीषु गरिष्ठगोष्ठीषु नावकाशं लभन्ते । तत्प्रामाण्येऽपि, "प्रसिद्धाविरोधेन नेयं यम्" इत्यत एवै(वं)तान्यपि निर्व्यूढानि ।

न च तृतीयः, अनाश्रमित्वाक्षेपकवचनादर्शनात् ॥ जीवन्मुक्तेः श्रुत्यर्थापत्त्यैवानाश्रमित्वसिद्धिरिति चेन्न, तद्दूषणादेव तदसिद्धेः ॥ अस्तु नित्यमुक्तिवशात् सर्वाश्रमत्यागः इति चेन्न, तस्या अपि मोक्षोपायोपदेशकशास्त्रादेव विस्तरतस्तत्प्रकरणे निषेधात् ।

चतुर्थस्तु विपरीत एव । अथ गौडपाद-हरिप्रभृतिभिराचरितत्वात् सर्वाश्रमपरित्यागोऽस्माभिः स्वीकृत इति चेत्, हन्त! सदाचारनिदर्शनतया महान्त इमे [1]दुर्ब्राह्मण-शूद्रसन्तानादयः शिष्टा निर्दिष्टाः, यदनुविधायिनोऽपि यूयं शिष्टैर्बहिष्क्रियध्वे । हन्तैवं सति धर्मकीर्तिप्रभृतिभिः परिगृहीतत्वात् सौगत-लोकायतिकादिसमय एव किं न स्वीक्रियते ? न च वस्तुपरिग्रहेऽपि मुक्तिं प्रतिपद्यध्वे ॥ सत्यम्, तथाऽपि येनाकारेण यावज्जीवं जीवनाय लोको रञ्जयितुं शक्यः, तेन यथायथं वर्तामहे इति चेत्, सत्यमिदमन्तर्गतमुद्गीर्णं भवता । तदेव चार्वाकसमयरहस्यमिति तत्प्रहारेण महतमिदम् । न हि चार्वाकान् भवन्तोऽपि गोष्ठीषु व्यक्तमन्तर्भावयन्ति । भजन्तु वा प्रकाशं चार्वाकाभिख्याम् ॥ ननु ब्रह्मविच्छब्दोऽस्मासु प्रयुज्यमानो दुरपह्नव इति चेत्—सत्यम्, भ्रान्तिमूलतया निरर्थकोऽयमिति ब्रूमः । दिगम्बरादि-ष्विदानीमृष्यादिशब्दप्रयोगवत् । तत्त्वविद् इति भवता स्वयं स्थानेषु समाहूयामहे इति चेत्— किमतः ?॥ तत्त्वविदत्वमेवेति चेन्न, तस्य [2]विडम्बनपरत्वात्, भवदधीनकार्यलाभकालप्रतीक्षणाद्वेति ।

नापि पञ्चमः, अधर्मत्वप्रसङ्गात् । यद्यपि स्वाश्रमधर्मानुष्ठानक्लेशादात्मानुसन्धानविच्छेदभयेन सर्वधर्म-परित्यागः इति तु यथाहृदयं सत्यं वचः, तथापि श्रुतिस्मृत्यादयः शङ्काना धर्मलोपे प्रकुप्येयुरि(रि)ति प्रायश्चित्तेन प्रतिसन्धानं वा निरयपतनं वाऽवश्यभावीति निश्चीयताम् । अयं हि राजसस्त्यागः । यथोक्तम्, 'दुःखमित्येव यः कर्म कायक्लेशभयात् त्यजेत् । स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥' इति ।

षष्ठस्तु हेतुस्तदा शोभते, यदि अशक्तिरनाहार्या परमार्थभूता स्यात् । न ह्यशक्तमधिकृत्य शास्त्राणि प्रवर्तन्ते । न च तत्त्वतोऽशक्तिः, अन्येभ्यः शक्तेभ्योऽनुतिष्ठद्भ्यो विशेषादर्शनात् । स्वहृदयविसंवादाच्च । सन्ति च धर्मसाक्षिणोऽन्येऽपि, "आदित्यचन्द्रावनिलोऽनलश्च द्यौर्भूमिरापो हृदयं यमश्च । अहश्च रात्रिश्च उभे च सन्ध्ये धर्मश्च जानाति नरस्य वृत्तम् ॥" इति । विधुरत्वादिदशास्वपि सर्वसामान्य-धर्मादेरनुवर्तनीयत्वं तत्स्खलने च प्रायश्चित्तं तदकरणे प्रत्यवायश्चेति ।

नापि सप्तमः, सामान्यनिर्देशमात्रेण तदसिद्धेः विशेषतस्तन्निरूपणाद्विना न कदाचिदपि बुद्धिपूर्वपापानामलेपसम्भव इति ।

ननु भवन्तोऽप्यन्त्यजपर्यन्तान् भगवद्भक्ता इति धावन्तः समाचरन्ति[?] जयन्त इति समोऽयम्[3], अस्माकं पुनः को विशेष इति चेत्-मैवम्, किं त्वया मुक्तानां तेषां प्रतिष्ठार्चनादिरूप

1 भूमिका द्रष्टव्या । 2 विडम्बनम्=परिहसनम् । 3 न्यायमित्यत्रापि विशेष इत्यन्येति ।

संभावनमुण्लवकारणत्वयोपन्यस्तम्, उत जीवतामेवावज्ञादिपरिहारेणान्येभ्य उत्कर्षभावनमिति । न प्रथमः, तेषां भगवदुपासनप्रभावविशेषनिर्दग्धपापाविद्याकर्मवासनादेहसंबन्धादीनामाविर्भूतभगवत्साम्यानां जातिविशेषसंबन्धाभावेऽपि भक्तप्रतिष्ठार्चनशास्त्रैः पुरुषान्तरं यावर्तनाय पूर्वाकारमुपलक्षणीकृत्य तत्समाने बिम्बे सन्निधाप्य सभाजनविषयतया प्रतिपादितानां तत्तच्छास्त्रप्रामाण्यानुसारेण तत्तदुचितसभाजनं विधीयमानं कथं पुनरुप्लवकारणमुन्नीतं भवता? मुक्तौ अनन्तगरुडविष्वक्सेनतुल्याः, 'इमाँल्लोकान्' इति श्रुत्या भगवदनुसञ्चरणादिकं कुर्वन्तीति सिद्धम् । नापि द्वितीयः; अनेनैव शरीरेण विद्यमानेषूप्लव पर्यन्तसंभावनस्य तेष्वभावात् । तथाविधेभ्योऽन्येभ्यस्तेषु भगवद्भक्त्या संजातमतिशयमाद्रियामहे; न पुनर्जात्यादिभेदमेव भवन्त इव स्वरूपतो निह्नुमहे, येनाऽऽचारविप्लवः स्यात् । न च जात्याद्यनुरूप-संबन्धादिवर्जनात् भगवद्भक्तेष्वपि तेष्ववज्ञादिप्रसङ्ग इति वाच्यम्, तत्कालोचितस्पर्शवर्जनेऽपि स्त्रीधर्मिण्या-त्मजजनन्यामिव मानसिकवाचिकसंभावनासामर्थ्यवैभवेन पुराणेतिहासभगवद्भावग्रन्थशतनिर्णीतेन शास्त्रानुसारिणामवज्ञाप्रसङ्गाभावात् । उक्तं च भगवता, 'मद्भक्तान् शूद्रसामान्यान्नावमन्येत बुद्धिमान्' इति । यथा मतङ्गज-तुरङ्गम-विहङ्गम-गो-मृगादिषु पुरोहितामात्यसामन्तान्तःपुरकुब्जकिरातवामनबधिरादिषु च महीपतिसमाश्रयणमहनीयतां गतेषु विशेषादनवमन्तव्येषु तत्तज्जातिगुणवैषम्यं व्यवस्थितमेवानुपाल्यते— तथा भगवत्समाश्रितेष्वपीति न कश्चिद्दोषः; राजाधिराजस्य भगवतो राजवदुपचार इति न्यायात् । आदिभक्तानामनन्तगरुडादीनामिच्छावतारभेदा इति (इमे इति च?) पुराणप्रसिद्धम् । तेन तेषां प्रतिष्ठार्चनादिकं रामकृष्णादिभगवदवतारादीनामिवेति भक्तप्रतिष्ठाशास्त्रानुसारेण निर्णेतव्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् अलेपकमतभङ्गवादः पञ्चषष्टितमः ॥ ६५ ॥

॥ अथ परमते सूत्रस्वारस्यभङ्गवादः षट्षष्टितमः ॥ ६६ ॥

नमोऽस्तु ब्रह्मणे तस्मै बादरायणरूपिणे । यस्यैव ब्रह्मसूत्राणां रचना सगुणायते ॥
अद्वैतमतनिष्ठानामनुष्ठानमपाकृतम् । ब्रह्मसूत्रार्थवैरूप्यं तेषामथ निरूप्यते ॥

यदाहुः—आपादचूडं ब्रह्मसूत्रेषु निर्विशेषं ब्रह्मैवार्थः प्रपञ्चमिथ्यात्वं च स्पष्टमुपपाद्यते । तथा हि—यद्ब्रह्म जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तम्, तदेव हि, 'नाना नास्ति' इति श्रुतिप्रामाण्यपरामर्शात् तदनुसारि-सूत्रस्वरसाच्च निर्विशेषमिति निश्चिन्वन्ति महान्तः । तत्र(त्र) बहुषु सूत्रेषु तद्विषयभूतासु श्रुतिषु च एकवचनान्तनिर्देशादात्मैक्यं स्वरसतः प्रतीयते । स चाऽऽत्मा पुनः, 'न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि' इत्यादिभिः सूत्रकलापैर्निर्गुणत्वेन निर्णीतः । 'भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात्', 'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्', 'आह च तन्मात्रम्' इत्यादिभिरनेकेष्वधिकरणेषु भेदप्रसक्तो निराकृतः । ब्रह्मव्यतिरिक्तानां पदार्थानां कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वम्, 'मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्' इत्यादिभिर्निपुण-तरमुपपादितम् [[1]एव मोक्षोपायोपदेशदशायाम्, 'आत्मेति तु' इति ब्रह्मात्मैक्यानुसन्धानं मुक्तिसाधनं तथा?]

(६६) एतावदिनावपि जिज्ञासाधिकरणभाष्य एव स्थित्वा जन्माद्यधिकरणभाष्यमप्युद्धृत्य विरचितं विशदयति षट्षष्टितमे । उपरि तत्तत्ताद्वैतनिरासिभाष्यविवरणग्रन्थाः स्तुताः ।

1 सिद्धान्तेऽनुवादादस्येदृशवाक्यमावश्यकमिति भाति ।

'संपद्याविर्भावः स्वेन शब्दात्' इति मुक्तस्य स्वरूपाविर्भावमुपपाद्य, 'अविभागेन दृष्टत्वात्' इति ब्रह्मस्वरूपाविभाग एव फलतया निर्दिष्टः। इत्थमापादचूडं शारीरकशास्त्रे बहुषु सूत्रेषु निष्प्रपञ्चनिर्विशेषब्रह्मात्मैक्यस्य प्रतिपन्नत्वात् उपात्तकतिपयसूत्रव्यतिरिक्तानि सूत्राण्यपि निर्विशेषमेव परं ब्रह्मोपपादयन्तीति नीतिविदां निर्णयः। यानि पुनः सगुणब्रह्मप्रतिपादकानि वाक्यानि, 'तानि गरुडमात्मानं जानीयात्' इत्यादिष्विव तत्तदुपासनार्थकल्पिताकारविशिष्टब्रह्मपराणि क्रममुक्तिन्यायेन परम्परया मोक्षविश्रान्तानि। कानिचित्तु कल्पितेनाऽऽकारेण शाखाचन्द्रोपदेशन्यायेन उपलक्षणतया दर्शनेन ब्रह्मस्वरूपोपदेशपराणि। व्यास एवास्माकमादिगुरुरुपनिषदनुसारिभिः सर्वैरेवास्माभिरनुसर्तव्यः। न च प्रमाणविरोधात् ब्रह्मसूत्राणामप्रामाण्यम्, अन्यपरत्वं वा, तद्विरुद्धानामेव प्रमाणानामप्रमाणत्वात्। अन्योन्यतस्तेषामाभिमानिक(?)-प्रमाणानां विरोधाच्च। अभिमानप्रतिष्ठितं हि तत्तत्सिद्धान्तपरिगृहीतानां प्रमाणानां प्रामाण्यम्; अन्यथा स्वसिद्धान्तविरोधप्रसङ्गात्। ततश्च प्रमाणविरोधेऽप्यविरोधेऽपि सूत्रस्वारस्यानुरोधेन बादरायणसिद्धान्तोऽयमिति निश्चिते, तिष्ठ वा तत्र हृदयाक्रोशेन, तत्परित्यागेन वा हृदि विन्यस्तहस्तः पक्षान्तराण्यधिशेष्वेति ॥

अत्रोच्यते, [1]'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति सूत्रमेव तावत् अद्वैतिना न घटते, चिन्मात्रस्य स्वप्रकाशत्वेन ज्ञानाविषयतया जिज्ञास्यत्वायोगात्। आरोपितगुणविग्रहादिविशिष्टस्याविद्यापरिणतिरूपत्वेन सुतरां जिज्ञास्यत्वायोगात्, ब्रह्मशब्दार्थानुपपत्तेः प्रागेव प्रपञ्चितत्वाच्च। तथा, 'जन्माद्यस्य यतः' इति सूत्रमपि ब्रह्मस्वरूपलक्षणोपदेशपरम्। लक्षणं चासाधारणधर्मः। स कथं निर्विशेषे संघटते? उपलक्षणत्वेऽपि सुतरां सविशेषत्वमेव। उपलक्षणाकारोपलक्ष्याकारपूर्वप्रतिपन्नाकारविभागविरहात् निर्विशेषस्योपलक्ष्यत्वमपि न संभवतीति प्रागेव प्रपञ्चितम्। सामानाधिकरण्यस्य सविशेषार्थनिष्ठत्वस्य न्यायप्राप्तत्वात् सत्यज्ञानादिवाक्ये स्वरूपलक्षणवर्णनापटाटोपोऽप्युत्पाटनीय इत्युक्तं प्रागेव। शास्त्रयोन्यधिकरणमपि शास्त्रगम्यत्वाभावादेव निरस्तम्। तद्गम्यत्वे वा प्रमाणविषयत्वात् दृश्यत्वमेव पर्दिग गृह्णाति। व्यावहारिकशास्त्रगम्यत्वे तु व्यावहारिकानुमानगम्यत्ववत् अपध्वस्तम्। भवता च प्रमाणप्रमेयखण्डनात् शास्त्रप्रामाण्यमपि पाषण्डवादे सपिण्डीकृतमेव। वेदान्तशास्त्रस्यापि तर्कात्मकत्वात् तर्काणां स्वरूपलक्षणादिखण्डनप्राचण्ड्यमेव शरणयतां कस्तर्कः, किं वा तदधीनं तत्त्वव्यवस्थापनम्, कथं च तत्त्वाऽऽवेदकता तत्त्वमस्यादिवाक्यानामिति परिदृश्य। तथा च सर्वशास्त्रकुक्षिंभरिमाध्यमिकोक्तिरेव विजयते। समन्वयसूत्रं च समन्वयमेव हेतुत्वेनोपादत्ते। अन्वयस्तु भेदस्य प्राणबन्धुरिति सर्वलोकविदितमेतत्। [2]ईक्षत्यधिकरणेऽपि तदेवानुविदधाति, ईक्षणादिगुणयोगस्य मुख्यतयाऽभिधानात्। आनन्दमयाधिकरणे प्राचुर्यार्थमयट्प्रयोगादानन्दाभ्यासस्य हेतुत्वेनोपादानाच्च भेदवाद एव साम्राज्यमटीकते। आकाशप्राणाधिकरणयोरपि ब्रह्मलिङ्गमेव पुरस्क्रियते। लिङ्गं पुनरसाधारणधर्मः। निर्विशेषं किं लिङ्गं किं च वा साध्यमिति स्वयमेव विचारय। ज्योतिरधिकरणे चरणाभिधानं मरणायते मृषावादस्य। निर्विशेषस्य कश्चरणः, का वा दीप्तिरनुत्तमेषु लोकेषु? इन्द्रप्राणाधिकरणेऽपि, 'प्राणस्तथानुगमात्' इत्युपक्रमोपसंहारादिषड्विधतात्पर्यलिङ्गोपेतमहावाक्यसामर्थ्यादिन्द्रान्तर्यामिणो महापुरुषस्यैव प्रसाधनात् सविशेषपरत्वमेव। वाक्य

1 यत् जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तं ब्रह्मेति त्वदुक्तं, तत्र त्वदिष्टमिति विस्तरेण प्रथममाह।
2 ईक्षतिवाक्यस्याऽऽनन्दवाक्यानन्तरं मुद्रणं न युक्तम्।

संभावनमुपप्लवकारणतयोपन्यस्तम् , उत जीवतामेवावज्ञादिपरिहारेणान्येभ्य उत्कर्षभावनमिति । न प्रथमः; तेषां भगवदुपासनप्रभावविशेषनिरस्तोषिताविद्याकर्मवासनादेहसंबन्धादीनामाविर्भूतभगवत्साम्यानां जातिविशेषसंबन्धाभावेऽपि भक्तप्रतिष्ठार्चनशास्त्रैः पुरुषान्तरव्यावर्तनाय पूर्वाकारमुपलक्षणीकृत्य तत्समाने बिम्बे संनिधाप्य सभाजनविषयतया प्रतिपादितानां तत्तच्छास्त्रप्रामाण्यानुसारेण तत्तदुचितसभाजनं विधीयमानं कथं पुनरुपप्लवकारणमुन्नीतं भवता? मुक्तौ अनन्तगरुडविष्वक्सेनतुल्याः, 'इमाँल्लोकान्' इति श्रुत्या भगवदनुसञ्चरणादिकं कुर्वन्तीति सिद्धम् । नापि द्वितीयः; अनेनैव शरीरेण विद्यमानेषूपप्लवपर्यन्तसंभावनस्य तेष्वभावात् । तथाविधेभ्योऽन्येभ्यस्तेषु भगवद्भक्त्या संजातमतिशयमाद्रियामहे; न पुनर्जात्यादिभेदमेव भवन्त इव स्वरूपतो निह्नुमहे, येनाऽऽचारविप्लवः स्यात् । न च जात्याद्यनुरूपसंबन्धादिवर्जनात् भगवद्भक्तेष्वपि तेष्ववज्ञादिप्रसङ्ग इति वाच्यम् , तत्कालोचितस्पर्शवर्जनेऽपि स्त्रीधर्मिण्यामात्मजनन्यामिव मानसिकवाचिकसभावनासामर्थ्यवैभवेन पुराणेतिहासभगवद्वाक्यशतनिर्णीतेन शास्त्रानुसारिणामवज्ञाप्रसङ्गाभावात् । उक्तं च भगवता, 'मद्भक्तान् शूद्रसामान्यान्नावमन्येत बुद्धिमान्' इति । यथा मतङ्गज-तुरङ्गम-विहङ्गम-गो-मृगादिषु पुरोहितामात्यसामन्तान्तःपुरकुब्जकिरातवामनबधिरादिषु च महीपतिसमाश्रयणमहनीयत्वं गतेषु विशेषादनवमन्तव्येषु तत्तज्जातिगुणवैषम्यं व्यवस्थितमेवानुपाल्यते—तथा भगवत्समाश्रितेष्वपीति न कश्चिद्दोषः ; राजाधिराजस्य भगवतो राजवदुपचार इति न्यायात् । आदिभक्तानामनन्तगरुडादीनामिच्छावतारभेदा इति (इमे इति च?) पुराणप्रसिद्धम् । तेन तेषां प्रतिष्ठार्चनादिकं रामकृष्णादिभगवदवतारादीनामिवेति भक्तप्रतिष्ठाशास्त्रानुसारेण निर्णेतव्यमिति ॥

॥ इति शतदूषण्याम् अलेपकमतभङ्गवादः पञ्चषष्टितमः ॥ ६५ ॥

॥ अथ परमते सूत्रस्वारस्यभङ्गवादः षट्षष्टितमः ॥ ६६ ॥

नमोऽस्तु ब्रह्मणे तस्मै बादरायणरूपिणे । यस्यैव ब्रह्मसूत्राणां रचना सगुणायते ॥
अद्वैतमतनिष्ठानामनुष्ठानमपाकृतम् । ब्रह्मसूत्रार्थवैरूप्यं तेषामथ निरूप्यते ॥

यदाहु —आपादचूडं ब्रह्मसूत्रेषु निर्विशेषं ब्रह्मैवार्थं प्रपञ्चमिथ्यात्वं च स्पष्टमुपपाद्यते । तथा हि—यद्ब्रह्म जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तम् , तदेव हि, 'नाना नास्ति' इति श्रुतिप्रामाण्यप्रागल्भ्यात् तदनुसारिसूत्रस्वारस्याच्च निर्विशेषमिति निश्चिन्वन्ति महान्तः । तत्र(त्र) बहुषु सूत्रेषु तद्विषयभूतासु श्रुतिषु च एकवचनान्तनिर्देशादात्मैक्यं स्वरसतः प्रतीयते । स चाऽऽत्मा पुनः, 'न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि' इत्यादिभिः सूत्रकलापैर्निर्गुणत्वेन निर्णीतः । 'भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात्', 'अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्', 'आह च तन्मात्रम्' इत्यादिभिरनेकेष्वधिकरणेषु भेदप्रसङ्गो निराकृतः । ब्रह्मव्यतिरिक्तानां पदार्थानां कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वम्, 'मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्' इत्यादिभिर्निपुणतरमुपपादितम् [[1]एवं मोक्षोपायोपदेशदशायाम्, 'आत्मेति तु' इति ब्रह्मात्मैक्यानुसंधानं सूत्रितम्। तथा!]

(६६) एतावदितरत्रापि जिज्ञासाधिकरणभाष्य एव स्थितत्वात् जन्माद्यधिकरणभाष्यमभ्युद्धृत्य विवक्षितं विशदयति षट्षष्टितमे । उपरि तत्रतत्राद्वैतनिरासिभाष्यविवरणावसराः लुप्ताः ।

[1] सिद्धान्तेऽनुवादादवैदशवाक्यमावश्यकमिति भाति ।

'संपद्याविर्भावः स्वेन शब्दात्' इति मुक्तस्य स्वरूपाविर्भावमुपपाद्य, 'अविभागेन दृष्टत्वात्' इति ब्रह्मस्वरूपा-
विभाग एव फलतया निर्दिष्टः । इत्थमापादचूडं शारीरकशास्त्रे बहुषु सूत्रेषु निष्प्रपञ्चनिर्विशेषब्रह्मैकत्वस्य
प्रतिपन्नत्वादुपासकतिपयसूत्रव्यतिरिक्तानि सूत्राण्यपि निर्विशेषमेव परं ब्रह्मोपपादयन्तीति नीतिविदां
निर्णयः । यानि पुनः सगुणब्रह्मप्रतिपादकानि वाक्यानि, 'तानि गरुडमात्मानं जानीयात्' इत्यादिष्विव
तत्तदुपासनार्थकल्पिताकारविशिष्टब्रह्मपराणि क्रममुक्तिन्यायेन परम्परया मोक्षनिदानानीति । कश्चित्तु
कल्पनेनाऽऽकारेण शाखाचन्द्रोपदेशन्यायेन उपलक्षणतया दर्शनेन ब्रह्मस्वरूपोपदेशपराणि । व्यास
एवास्माकमादिगुरुरुपनिषदनुसारिभिः सर्वैरेवास्माभिरनुसर्तव्यः । न च प्रमाणविरोधात् ब्रह्मसूत्राणा-
मप्रामाण्यम्, अन्यपरत्वं वा, तद्विरुद्धानामेव प्रमाणानामप्रमाणत्वात् । अन्योन्यवस्तेषामाभिमानिक(?)-
प्रमाणानां विरोधाच्च । अभिमानप्रतिष्ठितं हि स्वतःसिद्धान्तपरिगृहीतानां प्रमाणानां प्रामाण्यम्; अन्यथा
स्वसिद्धान्तविरोधप्रसङ्गात् । ततश्च प्रमाणविरोधेऽप्यविरोधेऽपि सूत्रस्वारस्यानुरोधेन बादरायणसिद्धान्तोऽय
मिति निश्चिते, तिष्ठ वा तत्र हृदयाक्रोशेन, तत्परित्यागेन वा हृदि विन्यस्तडस्त पक्षान्तराण्यधिशेष्वेति ॥

अत्रोच्यते, [1]'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति सूत्रमेव तावत् अद्वैतिना न घटते, चिन्मात्रस्य स्वप्रकाशत्वेन
ज्ञानाविषयतया जिज्ञास्यत्वायोगात् । आरोपितगुणविग्रहादिविशिष्टस्याविद्यापरिणतिरूपत्वेन सुतरां
जिज्ञास्यत्वायोगात्, ब्रह्मशब्दार्थानुपपत्तेः प्रागेव प्रपञ्चितत्वाच्च । तथा, 'जन्माद्यस्य यतः' इति
सूत्रमपि ब्रह्मस्वरूपलक्षणोपदेशपरम् । लक्षणं चासाधारणधर्मः । स कथं निर्विशेषे संघटते ? उपलक्षण-
त्वेऽपि सुतरां सविशेषत्वमेव । उपलक्षणाकारोपलक्ष्याकारपूर्वप्रतिपन्नाकारविभागविरहात् निर्विशेष
स्योपलक्ष्यत्वमपि न संभवतीति प्रागेव प्रपञ्चितम् । सामानाधिकरण्यस्य सविशेषार्थनिष्ठत्वस्य न्याय
प्राप्तत्वात् सत्यज्ञानादिवाक्ये स्वरूपलक्षणवर्णनापटाटोपोऽप्युत्पाटनीय इत्युक्तं प्रागेव । शास्त्रयोनित्वाधि
करणमपि शास्त्रगम्यत्वाभावादेव निरस्तम् । तद्गम्यत्वे वा प्रमाणविषयत्वात् दृश्यत्वमेव प्रतिज्ञा
गृह्णाति । व्यावहारिकशास्त्रगम्यत्वं तु व्यावहारिकानुमानगम्यत्ववत् अपध्वस्तम् । भवता च प्रमाणप्रमेय
खण्डनात् शास्त्रप्रामाण्यमपि पाषण्डवादे सपिण्डीकृतमेव । वेदान्तशास्त्रस्यापि तर्कात्मकत्वात् सर्काणां
स्वरूपलक्षणादिखण्डनप्राचण्ड्यमेव शरणयता कस्तर्कं, किं वा तदधीनत्वं तत्त्वव्यवस्थापनम्, कथं च
तत्त्वाऽऽवेदकता तत्त्वमस्यादिवाक्यानामिति परिदृश्य । तथाच सर्वशास्त्रकुक्षिम्भरिमाध्यमिकोक्तिरेव विजयते ।
समन्वयसूत्रं च समन्वयमेव हेतुत्वेनोपादत्ते । अन्वयस्तु भेदस्य प्राणबन्धुरिति सर्वलोकविदितमेतत् ।
आनन्दमयाधिकरणे
[2]ईक्षत्यधिकरणेऽपि तदेवानुविदधाति, ईक्षणादिगुणयोगस्य मुख्यतयाऽभिधानात् । आकाश
प्राचुर्यार्थमयट्प्रयोगादानन्दाभ्यासस्य हेतुत्वेनोपादानाच्च भेदवाद एव साम्राज्यमाटीकते ।
प्राणाधिकरणयोरपि ब्रह्मलिङ्गमेव पुरस्क्रियते । लिङ्गं पुनरसाधारणधर्मः । निर्विशेषं किं लिङ्गं किं च वा साध्य
मिति स्वयमेव विचारय । ज्योतिरधिकरणे चरणाभिधानं मरणायते मृषावादस्य । निर्विशेषस्य कश्चरण,
का वा दीप्तिरनुत्तमेषु लोकेषु ? इन्द्रप्राणाधिकरणेऽपि, 'प्राणस्तथानुगमात्' इत्युपक्रमोपसंहारादिषड्विध
तात्पर्यलिङ्गोपेतमहावाक्यसामर्थ्यादिन्द्रान्तर्यामिणो महापुरुषस्यैव प्रसाधनात् सविशेषपरत्वमेव । वाक्य

1 यत् जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तं ब्रह्मेति त्वदुक्तं, तत्र त्वदिष्टमिति विस्तरेण प्रपञ्चमाह ।
2 ईक्षतिवाक्यस्याऽऽनन्दवाक्यानन्तरं मुद्रणं न युक्तम् ।

तावत् अन्विताभिधानेऽपि, अभिहितान्वयेऽपि सविशेषपरमेवेति तत्रतत्र क्रियासमभिहारेण साधितम्। वाक्यार्थोऽपि प्राणेन्द्रादिवैशिष्ट्यात्मकत्वात् सविशेषरूप एवेति(ह?) निरूपितं।

एवं शारीरोपक्रमसूत्राणां सगुणब्रह्मैदम्पर्ये समर्थिते लिङ्गाद्यामपि अनेनैव न्यायेनार्थतत्त्वं निर्णीतं य मधिगुणैरन्तेवासिभिः, स्थालीपुलाकन्यायानुसारस्य न्याय्यत्वात्। अविरोधाध्यायसूत्राणामादिमाध्यायशेषत्वान्न पृथगभिधेयं तात्पर्यमवशिष्यते। वैराग्योभयलिङ्गपादयोः संसरतो जीवस्य संसारनिवर्तकस्य च परमात्मनो मिथो वैषम्यमुच्यते। स एव भेदवादः। गुणोपसंहारपादस्तु नामैव निर्गुणवादस्य हृदयशूलम्। अङ्गाङ्गिभाववादोऽपि तस्यैव कर्णज्वरः। तेन त्रिभिरध्यायैः सगुणमेव निर्णीयते। फलाध्याये तु फलनिर्देश एव निर्गुणवादिना निष्फलं प्रलापमाविष्करोति। परमात्मसेविनो जीवस्यैव सांसारिकफलसाधनपुण्यपापरूपकर्माश्लेषविनाशौ देहादुत्क्रमणमर्चिरादिना देवयानेन गमनं परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पत्तिरपुनरावृत्तिश्चेति। शारीरकश्रमभाष्याये निर्गुणमशरीरमलद्धिमकपरिवारकमविभूतिकं चिन्मात्रमिति पारिभाषिकं ब्रह्म प्रतिपाद्यताम्।

[1]यदुक्तं जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तं ब्रह्मैव, 'नात्मा श्रुते' इत्यादावपि प्रतिपाद्यत इति, तदसत्, 'ज्ञोऽत एव', 'कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्', 'परात्तु तच्छ्रुतेः' इत्यादिभिस्तत्रत्यैस्सूत्रैरात्मशब्दनिर्दिष्टस्य तस्य ज्ञातृत्वकर्तृत्वपरमात्मायत्तत्वादिप्रतिपादनात्, तस्य च सर्वस्य त्वदभिमतेऽस्मदभिमते वा ब्रह्मण्यसम्भवात्॥ भ्रान्त्या सम्भवतीति चेन्न, परिशुद्धस्वरूपोपदेशदशायां प्रतिपक्षप्रक्षेपपूर्वकस्य भ्रान्तिसिद्धाकारसमर्थनस्य विरुद्धत्वात्। अन्यथा 'नात्मा श्रुते' इत्यधिकरणेऽपि यथालोकमुत्पत्तिविनाशयोरेव समर्थनप्रसङ्गात्। यदि तत्र लोकसिद्धाकारप्रतिषेधं उपचिकित्सितं, तदा लोकसिद्धं कर्तृत्वादिकमपि नास्तीत्येवोपदेष्टुं युक्तम्। यदि तत्रैव सूत्राणां तात्पर्यमिति मनुषे, तदा प्रारब्ध त्वयैव सूत्रान्यथाकरणम्॥ अप्रस्तुतमात्मान्तरमिह कथं परीक्ष्यत इति चेन्न, 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यत्रैव विषयतया ब्रह्मण इव अधिकारितया मुमुक्षोः प्रकृतत्वात्, तस्य च स्वरूपज्ञानावश्यम्भावित्वेन क्वचित्स्वरूपस्यावश्योपदेष्टव्यत्वात्। व्यवच्छेद्यतया प्रधानमिव जीवोऽपि प्रथमाध्याये सर्वत्र प्रकृतः। यदि विषयत्वेनाप्रकृतत्वादपरीक्षणीयता, तदा वियत्प्राणादेरप्यपरीक्षणप्रसङ्गः।

श्लो—धर्मं जिज्ञासमानस्य तत्सम्बन्धिनिरूपणम्। यथैव ब्रह्मजिज्ञासेत्युक्तं जीवनिरूपणम्॥

किञ्च 'असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः' इत्यत्रैव सच्छब्दवाच्यस्य परस्य ब्रह्मण उत्पत्त्यादिप्रतिषेधात्, 'नात्मा श्रुते' इति निरर्थकः पुनरारम्भः। अतो न तत्र जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तं ब्रह्म आत्मशब्दनिर्दिष्टम्, अपि तु जिज्ञासकर्तृतया प्रस्तुतो जीवः। यत् पुनः उक्तं एकवचनान्तनिर्देशादात्माद्वैतस्वारस्यमिति, तदपि न, 'व्रीहयश्च' इत्यादिमूलेष्विव जात्यैकत्वविवक्षया तत्प्रयोगसम्भवात्। तदुक्तमंशाधिकरणे, 'नात्मा श्रुतेरित्यत्रात्यैकत्वं न जात्यभिप्रायम्' इति। यश्च तत्सूत्रविषयतया 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम्' इत्यादिश्रुतय उपादीयन्ते, ताभिरपि सौत्रस्यैकवचनस्य जात्यभिप्रायत्वं व्यक्तम्। यदि उद्देश्यगतत्वेन बहुत्वमविवक्षितम्, य एक इति निर्दिष्टमेकत्वं किं विवक्ष्यते॥ अत एव 'अजो नित्यः' इत्यादिश्रुत्यन्तरमपि निर्व्यूढम्।

1 एकवचनान्तनिर्देशादात्मैकत्वात् तद्वाक्यैकत्वमपि युक्तं निरस्यति यदुक्तमिति।

यत्तूभयलिङ्गाधिकरणे समस्तविशेषशून्यत्वं प्रत्यपादीति—तदप्यसत् ; तत्र हेयगुणनिषेधेन समस्तमङ्गलगुणविशिष्टस्यैव प्रतिपिपादयिषितत्वात्, तदाह–, 'सविशेषं ब्रह्मेत्येव हि तत्र वक्ष्यति' इति ॥ वाक्यस्थोभयलिङ्गशब्दानादरेणासन्निहितदोषास्यनिषेध्याध्याहारो न युक्त इति चेन्न-स्ववाक्यस्थस्यापि गुणस्य स्वरूपत एव निषेधानुपपत्तेः । न हि गुणो गुणत्वादेव निषेध्यः ; वैपरीत्यात् । न च दोषकोटिनिक्षेपेण तन्निषेधः, सर्वज्ञत्वादेर्दोषत्वस्य प्रमाणाभावात् । अतः पारिशेष्यात् दोष एव निषेध्य इति स्थिते, जागरितस्वप्नाद्यवस्थासु जीवस्य ये दोषाः पूर्वेष्वधिकरणेषु प्रकृताः, त एवात्र निषेध्यतया सूत्रकृदभिप्रेता इति स्पष्टमेव ज्ञातुः । ततश्च, 'भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात्' इत्यादिसूत्रेष्वपि नाप्रस्तुतानुपयुक्तत्वदभिमतार्थसिद्धिः । अन्यथा, 'प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः' इति समनन्तरसूत्रविरोधः । न हि तत्र प्रकृतं प्रतिषेधतीत्युक्तम्, अपितु प्रकृतैतावत्त्वमिति । एतेन निषेधानां सर्वेषां विहितानुरोधेन विषयव्यवस्था कर्तव्येति दर्शयति ।

श्लो—सामान्यस्य निषेधस्य विहितव्यतिरेकतः । निर्वाहः सुप्रसिद्धश्च निगमेष्ववगम्यते ॥

अत एव सन्ध्याधिकरणेऽपि, 'मायामात्रं तु' इत्यादिना न प्रपञ्चमिथ्यात्वं विवक्षितमिति गम्यते । मायाशब्दस्य च न मिथ्यात्ववाचित्वमिति स्थलान्तरे(१४)विशदं द्रष्टव्यम् । आह च-'मायामात्र इति च स्वाप्नानामप्यर्थानां जागरितावस्थानुभूतपदार्थवैधर्म्यमात्रेण मायामात्रत्वमुच्यते' इत्यादि । 'मेघोदयस्सागरसन्निवृत्तिः (विशः)', इत्यारभ्य, 'विष्णोर्विचित्राः प्रभवन्ति मायाः' इत्यादिषु मायाशब्दस्य विचित्रसृष्टि[करः]विशेषपरत्वमेवेति सुव्यक्तमुपपादितम् । अस्तु वाऽस्य मिथ्यार्थवाचित्वम्, तथाऽप्यस्मिन् सूत्रे स्वाप्नार्थानामेव मिथ्यात्वमुच्यते, 'सन्ध्ये सृष्टिराह हि', 'निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च' इति पूर्वपक्षसूत्राभ्यां स्वाप्नार्थानामेव प्रकृतत्वस्य भवद्भिरपि व्याख्यातत्वात् ॥ सत्यं स्वाप्नार्थमिथ्यात्वमधिकरणसाध्यम् ; तत्र कैमुत्यलाभाय जागरितानामपि मिथ्यात्वम्, 'कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्' इत्यनेन प्रदर्श्यत इति चेन्न ; विश्वमिथ्यात्वसिद्धौ स्वाप्नार्थसत्यत्वपूर्वपक्षानुत्थानात् । अथ विश्वमिथ्यात्वमेव स्वाप्नार्थमिथ्यात्वप्रदर्शनद्वारा अत्रैव प्रसाध्यत इति मन्यसे ; तदप्यसत्, प्रपञ्चमिथ्यात्वं प्रस्तुत्य स्वाप्नार्थनिदर्शनस्योचितत्वात् । प्रथमसूत्र एव विश्वमिथ्यात्वप्रसाधनमुखेन विश्वस्य ज्ञानबाध्यतया ज्ञानप्रधानं शास्त्रमारम्भणीयमिति भवद्भिस्समर्थनाच्च ॥ अथ वक्ष्यमाणोपजीवनेन शास्त्रारम्भमात्रं तत्र समर्थ्यत इति पश्यसि ; तदा नीतिनिबन्धनात्मकस्य सूत्रस्य व्युत्पाद्यमतिमन्दं स्यात् । किंच, 'कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्' इत्यत्र न जागरगन्धं पश्यामः । कार्त्स्न्यशब्देन तस्यापि संग्रह इति चेन्न ; प्रकृतैकदेशाबहिष्कारे तस्य व्युत्पत्तेः । ततश्च स्वाप्नार्थानां सर्वेषामेव मिथ्यात्वं विवक्षितं स्यात् ; अन्यथा स्वाप्नार्थमिथ्यात्वं प्रतिज्ञाय जागरितार्थानामनभिव्यक्तस्वरूपत्वं हेतुरुच्यत इति व्यधिकरणं स्यात् । अतः स्वाप्नार्थमिथ्यात्वसाधनाय तन्निष्ठमेवानभिव्यक्तस्वरूपत्वं हेतुतयोच्यत इति नात्रापि विश्वमिथ्यात्वप्रतिपादनकथाऽपि ।

यत्पुनः मोक्षोपायोपदेशदशायाम्, 'आत्मेति तूपगच्छन्ति' इति ब्रह्मात्मैक्यानुसन्धानं सूत्रितमिति, तदपि न पश्यामः, आत्मशब्दस्य नानार्थरूढत्वात्, शरीरप्रतिसंबन्धिनि रूढिप्रकर्षाच्च । अतः शरीरानुसन्धानं सूत्रितं स्यात् । युक्तं चैतत् ; ब्रह्मणः सर्वशरीरित्वेनान्तर्यामिब्राह्मणादिषु प्रतिविश्वम् । अपि

[1]स्वपर्यायोऽयमात्मशब्दो भाष्येऽन्वारूढ, तथाऽप्यन्ततोऽयमेवार्थ प्रपञ्चयिष्यते। [2]अत्राप्यधिकरणे [3]वक्ष्यति, '**इदमेव शरीरात्मभावलक्षण तादात्म्यम्, आत्मेति तूपगच्छन्तीति वक्ष्यति**' इति। विपरीतश्चाय व्यपदेश आयुष्मत, 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यनुसन्धान ह्यत्र व्याख्यायते। तच्च भ्रान्तिरूपमिति भवता एष्टव्यम्, निष्प्रत्यूहभावादिनिश्शेषसन्मात्ररूपत्वाभ्युपगमात् ब्रह्मण। ततश्च मोक्षोपायतया भ्रान्तिरेव सूत्रितेत्यायातम्। **शालामालादिन्यायेन** विवक्षितपर्यवस्थापनं तु सूत्रस्वारस्योपन्यासदशाविरुद्धम्। किंच, इतिकरणस्वारस्यादत्र दृष्टिविधिसूचनमेव स्वरसम्। तथैव हि श्रुतिरपि, 'आत्मेत्येवोपासीत' इति। **वाक्य** च, 'आत्मेत्येव तु गृह्णीयात्' इति। प्रसिद्धश्चायमर्थ स्मृतिष्वपि, 'ब्रह्माहमिति भावयेत्' इत्यादिषु, तन्त्रेषु च, 'देवोऽहमिति भावयेत्' इति। अतोऽत्र इतिकरणस्वारस्यात्, 'मनो ब्रह्मेत्युपासीत' इत्यादाविव दृष्टिविधित्वमात्रसिद्धौ उपास्यस्य दृष्टिविशेषणस्य चात्यन्तभेदस्य सार्वत्रिकत्वात् अत्रापि जीवब्रह्मणोर्भेद एवान्ततस्सूत्रित स्यादिति नात्र भवत [4]कश्चिदवकाश।

यत्तु फलदशायाम्, 'अविभागेन दृष्टत्वात्' इत्यविभागानुभवस्सूत्रित इति, तदपि मन्दम्, **अविभाग**-शब्दस्य स्वरूपैक्यनियतत्वाभावात्। विभागो हि परस्परसम्बन्धपरिपन्थिधर्मविशेष इति विदुषा प्रसिद्धि, तेनाविभागोऽप्यपृथक्सिद्धिरेवेति सिध्यति, न पुन स्वरूपैक्यम्, तत्र तद्व्यवहारश्चौपचारिक। [5]अस्तु वा मुख्य, तथाऽप्यनियतत्वादन्यथासिद्ध, वाङ्मन प्रभृतिसम्पत्तिवदवस्थाविशेषमात्रविवक्षया, 'अविभागो वचनात्' इत्यसूत्रयत्, अत्र तु [6]यथाप्रमाणमपृथक्सिद्धत्वविवक्षयाऽयमविभागशब्द, अन्यथा प्रमाणविरोधा दुपपत्तिविरोधाच्च। प्रयुञ्जते च मध्यस्था दण्डो देवदत्ताद्विभक्त जातिगुणादिक त्वविभक्तमिति च। यद्वा विभागो भेद एवास्तु, अविभागश्च भेदनिवृत्ति, तथापि स्वरूपभेदोऽत्र निषिध्यत इत्यत्र न [7]प्रमाण पश्याम प्रत्युत पूर्वापरसूत्रशतपरामर्शात्, 'भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च' इति उपान्त्यसूत्रसंवादाच्च किंचिज्ज्ञत्वसर्वज्ञत्व-परिमितत्वानवधिकानन्दत्वादिवैधर्म्यलक्षणभेद एव निषिध्यत इति स्वरसत प्रतीयते। तत्क्रतुन्यायोऽपि कृशोदरीनीडनिहितकीटवत् आदिभरतमृगत्वादिवच्च साम्यापत्त्यैव समञ्जसयितु शक्य। अन्यथा दृष्टान्त एव तत्र प्रतिदृष्टान्ततामश्नुते।

तदेव भूयसामाशयमसन्निधिव कृत्वा त्वदुपन्यस्तानि कतिपयानि सूत्राणि त्वदभिमतप्रतीपानि निदर्शितानि। तद्यथा ... विभागोऽपि विलीन। अत एवान्येषा भूयसा सूत्राणा कल्पिताकारपरत्वमुपलक्षणपरत्व वा नोत्प्रेक्षितु शक्यम्। अ ... तु सूत्राणि सगुण स विभूतिक च ब्रह्म प्रतिपादयन्ती यथार्थस्त्वयाऽपि दुरपह्नव।

1 स्वरूपाय इति। ममाहममन्ये यनुसंधान विहाय अहमित्यनुसंधानस्य भावितत्वादिति भाव।
2 अत्रापीत्यनेन शतदूषणीगाथा एतदन्ता, जिज्ञासाधिकरणे स्थिता चैवेति ज्ञायते। 3 वक्ष्यतीति। संग्रहेण सिद्धान्तोपन्यासघट्टात् पूर्वम्। 4 तथाच स्वरसार्थः जीवे सर्वेश्व आत्मदृष्टिरेव स्यात्। एवञ्च साक्षान्मोक्षोपायोपदेशता मा भूत्। एतत्फलञ्च सर्वत्र स्वसिद्धिनियमानुकूल्येन वर्तनम्, शमादिसिद्धिश्च। 5 नानात्वमपि विभाग इति स्वीकृत्याऽऽह अस्तु वेति। 6 तुशब्देन-अविभागो वचनादित्यत्र परिमितकालमपृथक्सिद्धत्वमुच्यते, तदत्रासंभवीति ज्ञाप्यते। 7 अन्यद् द्रव्यं हि नेति तद्दूषयनामिति भावः।

श्लो— अर्थवत्त्वेऽपि सूत्राणामन्योन्यार्थविभागत । सगुण ब्रह्म वेद्यं स्यान्न चेत् सूत्रकथा मुधा ॥

आह च जन्माद्यधिकरणे— 'ये तु निर्विशेष वस्तु जिज्ञास्यमिति वदन्ति, तन्मते, 'ब्रह्मजिज्ञासा', 'जन्माद्यस्य यतः' इत्यसङ्गत स्यात्, निरतिशयबृहत् बृहण च ब्रह्मेति निर्वचनात्। तच्च ब्रह्म जगज्जन्मादिकारणमिति वचनाच्च ; एवमुत्तरेष्वपि सूत्रगणेषु सूत्रोदाहृतश्रुतिगणेषु च ईक्षणाद्यन्वयदर्शनात् सूत्राणि सूत्रोदाहृताः श्रुतयश्च न तत्र प्रमाणम्' इत्यादि। अयमभिप्राय —प्रथमाध्याये सर्वत्र 'ईक्षतेर्नाशब्दम्' 'आनन्दमयोऽभ्यासात्, 'अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्' इत्यादिषु ब्रह्मणस्तद्धर्मविशेषैर्वैशिष्ट्य प्रतिपाद्यते, एव जीवादिभ्यो भेदश्च प्रतिपाद्यते । 'भेदव्यपदेशाच्चान्य', 'कर्मकर्तृ व्यपदेशाच्च' 'उभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते', 'विशेषणभेदव्यपदेशाभ्या च नेतरौ', 'भेदव्यपदेशात्', 'आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात्', 'सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन' इत्यादिषु सूत्रेषु तत्तच्छ्रुतिगतो भेदनिर्देश एव स्वशब्देन सूच्यते। जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात्, 'न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापाच्छ रीरश्च', 'नानुमानमतच्छब्दात् प्राणभृच्च', 'जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत् तद्व्याख्यातम्', इत्यादिषु प्रधानादिवत् जीव स्वशब्देनोपादाय व्यवच्छिद्यते 'गुहा प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात्' इत्यादिषु [च भेद ¹]स्फुट। अत प्रथमाध्याये सर्वत्र जिज्ञास्यतया प्रक्रान्त ब्रह्म आनन्दगुणविशिष्ट प्रकृतेरिव पुरुषादपि विलक्षण च प्रत्यपादि। अयमेवार्थ -स्थूणानिखननन्यायेन द्वितीयाध्याये स्थिरीकृत इति सोऽपि तद्विषय एवेत्युक्तम्। तत्र च, 'इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्ति' इति जीवैक्यव्यपदेशमूल नैकदोष न् आशङ्क्य 'अधिक तु भेदनिर्देशात्' 'अश्मादिवच्च तदनुपपत्ति' इति सूत्राभ्या पर्यहार्षीत्। ²तत्र चाभाष्यत—"ये पुनरस्यैव जीवस्याविद्याविमुक्तावस्थामभिप्रेत्य इम भेद वर्णयन्ति, तेषामिद सर्वमसङ्गत स्यात् । न हि तदवस्थस्य सर्वज्ञत्व सर्वेश्वरत्व समस्तकारणत्व सर्वात्मत्व सर्वनियन्तृत्व मित्यादीनि सन्ति । अनेनैव रूपेण ह्याभिः श्रुतिभिः प्रत्यगात्मनो भेदः प्रतिपाद्यते, तत् सर्वं ह्यविद्यापरिकल्पित त्वन्मते । न चाविद्यापरिकल्पितस्याविद्यावस्थायां शुक्तिकारजत-मरीचिकाजलादिभेदवत् परस्परभेदोऽत्र ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्येति सूत्रकारेण, 'अधिक तु भेदनिर्देशात्' इत्यादिषु प्रतिपाद्यते । ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्येति जिज्ञास्यतया प्रक्रान्तस्य ब्रह्मणो जगज्जन्मादिकारणस्य वेदान्तवेद्यत्व तस्य च स्मृतिन्याय विरोधपरिहारश्च क्रियते' इति स्पष्टम् । अतोऽध्यायद्वय विशिष्ट रमिति स्थितम् ।

तृतीयाध्यायेऽपि वैराग्यपादे तावत प्रतिनियतकर्मफलभोक्तॄणामनन्ताना कर्मिणा गमनागमनप्रकार चिन्तनादात्मभेदोऽर्थल ध । उभयलिङ्गपादे तु शोध्य शोधितम् । शिष्टमपि विद्यानुगुणमेव । गुणोपसहारपादस्तु तत्तद्विद्यानियतानियतगुणोप धिक वद्यभेदाभेदचिन्तनात् कार्त्स्न्येन गुणविशिष्टपर इति स्वरूपतोऽपि सुप्रसिद्धम् न केवलं नाममात्रम्²। पुरुषार्थपादोऽपि विद्यया वर्ग श्रनर्थे

1 तत्र च = इतरव्यपदेशाधिकरणे च 2 1-7 2 न हि गुणोपसहारो गुणसहार इति भाव ।

निरर्थकत्वापत्तेः । एवमादिविधिनिषेधात्मकशास्त्रार्थविप्लवप्रसक्तिः । तत्र श्रुतिविरोधोऽपि ; अपहत-पाप्मत्वादिगुणकोपासनादिविधायकेन वाक्यसमूहेनैव स्फुटः । उपक्रमादिपादेऽपि श्रुत्यन्तरविरोधस्तदनुमत-प्रत्ययनम् । अग्निरादिपादेऽपि तथैव सगुणब्रह्मोपासकानां तत्प्राप्तिरिति भवद्भिरेव स्पष्टम् । फलपादेऽपि मरणादिकालविधानपूर्वकं परब्रह्मप्राप्तिपर्यन्तभोगस्यागमनमिति न चाद्यापत्तस्य विरोधि-त्वं मतानुसारेणापि विद्या प्रशस्यतामिति । उक्तं च भास्कराचार्यैः — "सूत्राभिप्रायसंवृत्या स्वाभिप्राय-निवेदनात्(प्रकाशनात्) । व्याख्यातं यैरिदं सूत्रं(शास्त्रं) व्याख्येयं[1] तन्निवृत्तये ॥" इति । तदभिप्रायेण भाष्यकारैरप्युक्तम् — 'भगवद्बोधायनकृतां विस्तीर्णां ब्रह्मसूत्रवृत्तिं पूर्वाचार्याः संचिक्षिपुः ; तन्मतानुसारेण सूत्राक्षराणि व्याख्यास्यन्ते' इति ।

यत्पुनः उक्तं प्रमाणविरुद्धत्वेन सूत्रार्थानामयथावस्थितत्वमनुपपन्नमिति — तन्नूनमधरसिद्धान्तेनोक्तम् ; सूत्राण्यपि यथावस्थितयोजनाविरुद्धानीति क्वचित् भवद्भिरप्युपलक्षणात् । दृश्यते च जैमिनि-प्रणीतेष्वपि शबरस्वामिभिः सूत्रेष्वपि तदयथावस्थितिरध्याहारादिकल्पना । तथाह, 'लोके येष्वर्थेषु प्रसिद्धानि यानि पदानि तानि सति सम्भवे तदर्थान्येव सूत्रेष्वपि' (मी. भा. 1) इति । अध्याहारादिभिः स्वाभिमतार्थपरतया निर्वाहो वेदसमाख्यावैदिकयागादिविशेषादिभिः लोकावनिष्टये मन्वादिप्रणीतधर्मशास्त्रादिष्वपि । क्वचित् कथंचिदविरोधादेवं कल्पयितुमशक्यत्वात् । अत एवाह मतिसंभव इति । श्रुतिसूत्रयोरविरोधे सूत्रेऽध्याहारादिकमन्याय्यम् । विरोधप्रसङ्गे पुनः अध्याहारादिभिः सूत्रं श्रुत्यनुगुणतया नेयम् । न चासौ विभ्रम इति शङ्कितुमपि शक्यम्, सकलवेदनामवर्तिनामधिकृतत्वात् क्वचिदपि प्रमाणविरुद्धार्था-दर्शनात् परिमितानि शास्त्राणि अस्मदुक्तेषु सूत्रेषु यत्र क्वचित् प्रमाणविसंवादे यथाकथंचित् समाधातव्यम् ; न चास्ति विसंवाद इति दर्शितमिति ॥

इति श्रीकवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु
शतदूषण्यां परमते सूत्रव्यासस्यासामञ्जस्यभङ्गवादः षट्षष्टितमः ॥ ६६ ॥
[एतावदेवात्रोपलभ्यते ।]

---

1 व्याख्येयमिति । व्याख्या इयमिति पदविभागः । इयं = भास्करभाष्यरूपा ।

चण्डमारुतनृसिंहराजमुख्यादिपूर्वैरतिरन्युपस्कृता ।
कैः कदा नु शतदूषणी त्वियं मुद्रिता प्रकटिता भविष्यति ॥ १ ॥
शतभूषणीमुखकुयुक्तिदूषणप्रवणेऽसमञ्जसपरमार्थभूषणे ।
शतदूषणीबहुरचोद्यवर्णनं कृतमस्ति तत् प्रतिपदं विलोक्यताम् ॥ २ ॥
मूलग्रन्थयथार्थसूक्तिपठनश्रद्धासमृद्धात्मनां
पारप्राप्तिमपेक्ष्य शीघ्रमुचितैः प्रार्थितं प्रेरितः ।
अस्याः संप्रति वीरराघवसुधीः स्वाचार्यहृद्यैर्बलात्
किञ्चिद्भावसमर्पकः कृतपरिष्कारोऽकरोन्मुद्रणम् ॥ ३ ॥

शुभमस्तु

उभयवेदान्तग्रन्थमालायां साम्प्रतं श्रीदेशिकश्रीसूक्तीः सर्वाः सव्याख्यानं परिष्कृत्य संमुद्रय्य प्रकाशयद्भिरस्माभिः शतदूषण्यपि तथैव व्याख्यया सहैव मुद्रणीयेति अधिकरणसारावलिमुद्रणस्य क्रियमाणतया तदनन्तरं तन्मुद्रणं चिकीर्षितम्। मध्ये देशिकभक्तानां व्याख्यानं विनैव तन्मुद्रण-प्रारम्भम् ऊढवतामपेक्षामनुरुध्यैतन्मुद्रणे उपक्रान्ते, यतस्तैरतीव त्वरितैरधिको निर्बन्धो व्यधायि, ततः अस्मदाचार्यश्रीरङ्गरामानुजमहादेशिकविरचितं पाठशोधनग्रन्थं महामहोपाध्याय श्रीमदहोबिल पुरचेदलूरनरसिंहाचार्यमुद्रितं ग्रन्थलिपिकोशाञ्चान्विष्य पाठभेददर्शनार्थमप्यवकाशो नाभूत्। काञ्च्यां द्विर्मुद्रिते शतदूषणीकोशे तत्रतत्र शुद्धयः स्थिता इति ता निरस्य, प्रागस्माभिः परमार्थ-भूषणकाले शोधितां रीतिं तदातदाऽऽचार्योक्त्यनुस्मृत्य परिष्कृत्य, लघु टिप्पणमात्रेण किञ्चित्कारेण मुद्रणमिदमवसितम्। यदत्र वक्तव्यम्, तत्र कियदस्मदग्रजमाननीयः चेदलूर श्रीमान् न्यायव्याकरण-वेदान्तनिष्णातः श्रीवत्साङ्काचार्यो भूमिकायां वक्ष्यतीति अन्यदनुक्त्वा मुद्रणानन्तरोपलब्धाः पाठ-भेदाः परमत्र प्रदर्श्यन्ते।

एतन्मुद्रणावसरे मुद्राक्षरमातृकादिनिरीक्षणेन पूर्णः शोधनभरः चिरञ्जीविभ्यां श्रीनिवासराघव-राजगोपालाभ्यां पुत्राभ्यां यथावदूढः, श्रीवत्साङ्काचार्येण च यथावसरम्। भूमिकालेखनं विविधसूची-शोधनिकादिविधानमपि श्रीवत्साङ्काचार्यस्यैव कृत्यमासीदिति सर्वैर्विज्ञेयम्।

आदौ अस्मदाचार्यैः पाठशोधनग्रन्थे दर्शिताः पाठभेदाः प्राक् अदर्शिता इह प्रदर्श्यन्ते।

४४-५ 'ब्रह्मविन्निरूपणे च' इति भाव्यम्॥

४६-७ 'दर्शितस्थले स्थलान्तरे च' इति पाठ उन्नीयते। यद्वा, 'दर्शितः स्थलान्तरेऽपि' इति स्यात्॥

४९ ३ 'लक्षणायोगित्वस्य' इति भाव्यम्॥

४८-१ 'वाक्यपदमधिकम्' इत्येतत् सुस्पष्टम्॥

५४ ४ 'बाधकाभावे भ्रान्तित्वम्' इति वा, 'बाधकाभावेऽपि भ्रान्तित्वम्' इति वा स्यात्। न च भ्रान्तित्वम्, बाधकाभावात्' इति वक्तव्यमर्थमेव बाधकाभावेनेति तृतीयान्तपदस्यान्त-र्निवेशेन आहेति केचित्। व्याख्यायामत्र बाधकपदस्थाने साधकपदम्। 'संख्यातरूपगोत्वादेः' इति भाव्यमित्येतदपि स्पष्टतरम्॥

६८-३ 'तत्तदाकार' इति युक्तः पाठः। अर्थौचित्यात्, अनुपदोक्त्यनुरोधाच्च॥

७१-१८ 'साधन' इत्यस्य स्थाने, 'बाधन' इति पाठ उत्प्रेक्ष्यते। व्याख्यानुसारात्॥

७४-० 'काचित्कत्वात्' इत्येतदनन्तरं, 'कादाचित्कत्वात्' इत्येतत् स्थितमिति व्याख्यातः प्रतीयते॥

८८-४ तत्तत्स्वरूपेत्यस्य स्थाने तत्तत्सरूपेति वा, तत्सरूपेति वा स्यात्॥

९०-७ 'स किं' इति भाव्यम्। तच्छब्दाभावे अनन्वयात्॥

९१-२ तदसंबद्धस्यापि तत्संबद्धत्वे इति स्यात्। एवमुपर्यपि संबन्धेत्यत्र संबद्धेति द्रष्टव्यम्॥

९१-३ अभावस्यागे हेतुः। अतोऽभावादित्यत्र न वाक्यच्छेदः।

९१ १२ तुल्यं संवेदनेऽपीति वाक्यच्छेदः। न तु तुल्यमित्यत्रैव॥

९२- ० स्वप्रकाशत्वमेवमिति स्यात्। एवं—अनुमानेनेत्यर्थः। स्थितमपि नानन्वितमिति केचित्॥

९२-१७ 'स्वस्वेतर' इति युक्तः पाठः। यद्वा स्वतदितरेति स्वेतरपदार्थः॥

९७-१६ 'तस्यैव' इत्यत्र, 'तस्यैवम्' इति भाव्यम्। एवमित्यस्य स्वगतस्वौपाधिकत्वविकल्पायोगेनेत्यर्थः॥

९८-३ 'अन्यस्य स्वस्य वा' इति भाव्यम्॥ १०७ ११ अत्र, 'स' इति न स्यात्। व्याख्यानुसारात्॥

१०३-१६ 'संबन्धक्षणमात्र' इति भाव्यम्। न तु 'लक्षण' इति॥

१०७-१९ 'समस्त' इत्यत्र, 'नञ्' इति घटनीयम्। तदर्थो वा ग्राह्यः॥

१०९ १८ 'प्रध्वंसानुपपत्ति' इत्येतदनन्तरं, 'उत्पत्तिवत्तस्यावस्थाविशेषरूपत्वेनोपपत्तेः' इति पंक्त्या भाव्यम्। अन्यथा 'घटादिष्वपि' इति उत्तरवाक्यानन्वयात्॥

११०-२

११३ ८ अत्र संविन्मदनशुद्धम्। 'सजातीयराहित्यम्' इत्येव। एतत्पक्षदूषणोपरितनग्रन्थानुरोधात्
११४-२५ अनेकयेति पाठ एव साधुः ॥
१२१ ८ 'कर्तृत्वादेः' इति युक्तः पाठः। तत्रानिदमीत्यारभ्य कारिका। सर्पलौहित्यवदित्येव पाठ न तु लौहित्याद्योपरि अक्षरभ्रंशः। सर्पस्य लौहित्यस्य चेवेति तदर्थः। सर्पभ्रमोऽहंभ्र' दृष्टान्तः। लौहित्यभ्रमः कर्तृत्वादिभ्रमस्य।
१२२-१० 'परामर्शादेव तथा' इति व्याख्यानुसारे पाठः।
१२५ १८ 'सत्यत्वासिद्धिः' इति भवितव्यम् ॥ १२८-८ 'इत्यादिश्च' इति पाठ एव समीचीनः।
१३० १२ 'तदानीन्तनम्' इति स्यादिति मन्यामहे ॥ १३५-१७ 'मूलत्वस्य' इति भाव्यम् ॥
१३५ १८ 'विषयत्वस्य च' इति भवितव्यम् ॥
१४१-८ 'तुल्यम्' इति छेदः। 'अत्रापि' इत्यस्य उत्तरेणान्वयः ॥
१४१-११ 'कारणानाम्' इत्यन्तमेकं वाक्यम्। 'नियतपूर्वत्वम्' इत्यादिकमपरम् ॥
१४२-५ 'तन्न' इत्यत्र 'तत्र' इत्येतदेव युक्तमिति पूर्वसन्दर्भपरामर्शचतुराणां स्वयमेव भायात् ॥
१४३-१२ 'विषयिमिथ्यात्व' इति भाव्यम् ॥ १५०-१ एकस्मिन्नित्यत्र एतस्मिन्निति युक्त
१५०-२८ अत्र, तद्वदेवेत्यशुद्धमित्येतत् स्फुटम् ॥ १५२-५ निरासेत्यनन्वितम् ॥
१५२-१४ ब्रह्मण इति पूर्वान्वयि। तत्र हेतुर्देशादीति।
१६२-२ तथैवेत्यत्र स्थाने तत्रैवेति उचितम्। पक्ष एवेति तदर्थः।
१८०-२८ 'प्रतिक्षेपात्' इति भवितव्यम्। १८२-१८ अस्त्वेवं तथापीत्यधिकम्।
१८२-२६ न वा कस्यचिदिति वाक्यच्छेदः।
१८३-१८ न द्वितीयः 'अर्थान्तरानुपलम्भात् इति पाठ्यम्
१८५-५ 'अत्र मिथ्याभूतानेकमेदे' इति पाठ्यम्। १८७ ८ नैवोपहन्यते इत्येव पाठः।
१८७-२० पदस्येति पाठस्समीचीनः। पदार्थानामपीत्येतत्स्वारस्यात्। विशिष्टत्वमेव इत्येव स्यात्।
१९१ १ ज्ञानकरणत्वमिति पाठः। १९१-२० विषयज्ञानेति पाठः।
१९२ १ नञीति सप्तम्युचिता—अनृतशब्द इत्येतदनन्तरं प्रतिकूलकर्मपर इति साध्यवाचकेन भवितव्यम्,— १९२ १० इत्यादिप्रयोगेत्येव पाठ उचितः।
१९५-१४ व्याकरणादिसमस्तेति वा व्याकरणनिवृत्करणादिसमस्तेति वा युक्तः पाठः।

—०—०—

अथ ग्रन्थाक्षरमुद्रणदृष्टाः पाठभेदाः यथार्हं तत्तत्पंक्तिगत वर्णक्रमस्थाने द्रष्टव्याः

5-14 निरुपधिकं
6-13 निर्विशेषनिश्चयः
7-10 मिथ्यात्वजडत्वादि-
10-14 निरवधिकत्वसावधिकत्वयोः
12-8 कस्यचित् तदुत्पत्तिः
14-2 मीमांसायाः
19-19 अत्यन्तनिवृत्ते
20-19 तन्मूलविध्यपेक्षायाम्
6-9 बुभुत्सितबाधात्
6-16 उपदिशति।
8-18 अत एवास्तित्वरूप
11-11 सशिरस्कस्वाध्याय
12-13 स्वरूपादिविशेषनिर्णयमन्तरेण
14-6 वेदार्थपुरुषार्थतदर्थित्व
20-4 तस्मिन् वाक्ये विधेयम्।
21-1 एकफलसाधनतया

21-2 विकल्पकल्पना

22-4 इति। अतस्तन्निवृत्त्यैव सामग्रीपूर्तिरिति वाच्यम्।

22-9 किं निवर्तेत

29-8 तारतम्यमुक्तमिति

32-1 अपरोक्षविषयत्वात्

32-21 बाह्यानन्तर्भाव इतिवत्

33-17 दृष्टत्वात्। विशिष्टेऽपि

35-12 विशेषे पर्यवसानस्य

36-12 नानुवृत्त्यर्थमुच्छेदः

38-1 ज्ञानेनानैकान्तिकः।

40-7 सिद्धेरनन्यथासिद्धेश्च

40-15 साक्षात्कारासिद्धेः

40-19 उत्पश्याम इति।

42-1 तद्विवेक इति

42-13 सिध्यतीति।

44-5 कर्मवेदनसापेक्षत्वात्

44-19 अवनारावकाशशङ्का

45-8 मोक्षसाधनस्यानुष्ठानम्

49-15 उभाभ्यामसत्याभ्युपगमे

50-5 कथान्तरे

53-7 जडस्वरूप......तत्त्वतो

54-4 बाधकाभावेन

54-8 कलुषितधियो न

54-13 स्वप्रकाशसिद्धेति

54-21 दहितमिति वदन्

55-9 अन्यस्तथैवोपलभते।

55-22 तद्बाधनस्य

56-10 कस्य

58-1 संवादितव्यक्ति

61-18 नैरपेक्ष्याप्रयोजकत्वादिति।

63-2 तदा

65-2 वियुक्तस्यार्थान्तरस्य

69-14 आश्रयभेदग्रहणरूप-

68-13 अन्येषामपि प्रमाणानां न

70-2 तत्तद्गुणादि

70-6 यथा च.. —तथा घटो

21-? . परित्यक्तप्रामाण्यस्वीकार

25-6 अद्वैतविज्ञानेन

29-14 यस्य (स्खलति) जगता—

32-20 जनकवर्गान्तर्भावः

32-23 निदिध्यासनविधिर्नैरर्थक्यम्,

33-22 करणभेदेन कालभेदेन च

35-27 आरोप्यस्यापि

36-20 भवेद् भ्रान्तिरवष्टम्भतः...

39-9 विषयत्वेन धर्मेण

40-11 अप्रामाणिकत्वानुमिति

40 16 इति स्थिते

41-18 तच्च नित्यानित्ययोर्मिभूते,

42-6 मिथ्यात्वाध्यवसाय

43-19 कश्चिच्चिन्तयतीति

44-18 भक्षतया

45-7 अपुरुषार्थत्वे नित्यस्यापि

46-11 प्राक् सिद्धान्

50-3 दूषणं न ब्रूमः

50-7 सत्त्वम्, सत्त्वाच्च तदभ्युपगमः, असतो...

54-1 निर्विशेषत्वानुभवेन

54-5 करणाद्यनाश्रयत्वेन

54-10 तादात्विकाज्ञान—

54-19 संविदमेव तथोपलभते, ततो...

55-8 दवदहन...

55-19 धर्मभूतज्ञानमपि

55-26 निर्विशेषानुभवैक...

56-13 नास्तीति स्यात्

58-13 निष्कर्षलिङ्ग

62-7 समवायाग्रहणमिति

64 4 सिद्धाश्रमभवद्..

66-3 द्वितीयादिग्रहणे

67-8 झटित्युत्पत्तेः।

69-9 परस्परवार्तानभिज्ञतया वैशिष्ट्यं न सिद्ध्येदिति चेत्—हन्त! किं प्रत्यक्षस्य अभावप्रमाणस्य च परस्परवार्तानभिज्ञता शिक्षिता भवता

११३ ८ अत्र संनिन्ददनशुद्धम्। 'सजातीयसाहित्यम्' इत्येव। एतत्पक्षदूषणोपरितनग्रन्थानुरोधात्॥
११४-२५ अनेकयेति पाठ एव साधुः॥
१२१ ८ 'कर्तृत्वादेः' इति युक्तः पाठः। तत्रानिदमीत्यारभ्य कारिका। सर्पलौहित्यवदित्येव पाठः, न तु लौहित्यादोपरि अक्षरभ्रंशः। सर्पस्य लौहित्यस्य चेवेति तदर्थः। सर्पभ्रमोऽहंभ्रमदृष्टान्तः। लौहित्यभ्रमः कर्तृत्वादिभ्रमस्य।
१२२-१० 'परामर्शादेव तथा' इति व्याख्यानुसारे पाठः।
१२५ १८ 'सत्यत्वासिद्धिः' इति भवितव्यम्॥ १२८-८ 'इत्यादिश्च' इति पाठ एव समीचीनः॥
१३० १२ 'तदानींतनम्' इति स्यादिति मन्यामहे॥ १३५-१७ 'मूलत्वस्य' इति भाव्यम्॥
१३५ १८ विषयत्वस्य च' इति भवितव्यम्॥
१४१-८ 'तुल्यम्' इति छेदः। 'अत्रापि' इत्यस्य उत्तरेणान्वयः॥
१४१-११ 'कारणानाम्' इत्यन्तमेकं वाक्यम्। 'नियतपूर्वत्वम्' इत्यादिकमपरम्॥
१४२ ५ 'तत्र' इत्यत्र 'तत्र' इत्येतदेव युक्तमिति पूर्वसन्दर्भपरामर्शचतुराणां स्वयमेव भायात्॥
१४३-१२ 'विषयिमिथ्यात्व' इति भाव्यम्॥ १५०-१ एकस्मिन्नित्यत्र एतस्मिन्निति युक्तम्
१५०-२८ अत्र, तद्वदेवेत्यशुद्धमित्येतत् स्फुटम्॥ १५२-५ निरासेत्यनन्वितम्॥
१५२-१४ प्रहाण इति पूर्वान्वयि। तत्र हेतुरैशादीति।
१६२-२ तथैवेत्यत्र स्थाने तथैवेति उचितम्। पक्ष एवेति तदर्थः।
१८०-२८ 'प्रतिक्षेपात्' इति भवितव्यम्। १८२-१८ अस्त्वेवं तथापीत्यधिकम्।
१८२ २६ न वा कस्यचिदिति वाक्यच्छेदः।
१८३-१८ न द्वितीयः 'अर्थान्तरानुपलम्भात्' इति पाठ्यम्
१८५-५ 'अत्र मिथ्याभूतानेकभेदे' इति पाठ्यम्। १८७ ८ नैवोपहन्यते इत्येव पाठः।
१८७-२० पत्रस्येति पाठस्समीचीनः। पदार्थानामपीत्येतत्सारस्यात्। विशिष्टत्वमेव इत्येव स्यात्।
१९१ १ ज्ञानकरणत्वमिति पाठः। १९१-२० विषयज्ञानेति पाठः।
१९२ १ नर्मानि ननुप्रयुक्तिना—मनूनशब्द इत्येतदनन्तरं प्रतिकूलकर्मपर इति साध्यवाचकेन भवितव्यम्,— १९२ १० इत्यादिप्रयोगेत्येव पाठ उचितः।
१९५ १४ व्याकरणादिसमस्तेति वा व्याकरणविपूरकरणादिसमस्तेति वा युक्तः पाठः।

—०—०—

अथ ग्रन्थाक्षरमुद्रणदत्ताः पाठभेदाः यथार्हं तत्तत्पंक्तिगत वर्णकदम्बस्थाने द्रष्टव्याः

5-14	निरवधिकं	6-9	बुभुत्सितत्वाधात्
6-13	निर्विशेषनिश्चयः	6-16	उपदिशति।
7-10	मिथ्यात्वजडत्वादि-	8-18	अत एवास्ति स्वरूप
10-14	निरवधिकत्वसावधिकत्वयोः	11-11	सविशेषकत्वाख्याय
12-8	कस्यचित् तदुत्पत्तिः	12-13	साकारादिविशेषनिर्णयमन्तरेण
14-2	मीमांसायाः	14-6	वेदार्थं पुरुषार्थं तदर्थिनः
19-19	अत्यन्तनिवृत्ते	20-4	तस्मिन् वाक्ये विधेयम्।
20-19	तन्मूलनिरपेक्षायाम्	21-1	एकफलसाधनतया

21-2 विकल्पकल्पना
22-4 इति। अतस्तन्निवृत्त्यैव सामग्रीपूर्तिरिति वाच्यम्।
22-9 किं निवर्तेत
29-8 तारतम्यमुक्तमिति
32-1 अपरोक्षविषयत्वात्
32-21 बाह्यानन्तर्भाव इतिवत्
33-17 दृष्टत्वात्। विशिष्टेऽपि
35-12 विशेषे पर्यवसानस्य
36-12 नानुवृत्तमर्थमुच्छेद
38-1 ज्ञानेनानैकान्तिकः।
40-7 सिद्धेरनन्यथासिद्धेश्च
40-15 साक्षात्कारासिद्धेः
40-19 उत्पश्याम इति।
42-1 तद्विवेक इति
42-13 सिध्यतीति।
44-5 कर्मवेदनसापेक्षत्वात्
44-19 अवनाशकाशशङ्का
45-8 मोक्षसाधनस्यानुष्ठानम्
49-15 उभाभ्यामसत्याभ्युपगमे
50-5 कथामन्तरे
53-7 जडस्वरूप तस्यतो
54-4 बाधकाभावेन
54-8 कलुषितधियो न
54-13 स्वप्रकाशसिद्धेति
54-21 रहितमिति वदन्
55-9 अन्यस्तथैवोपलभते।
55-22 तद्बाधनस्य
56-10 कस्य
58-1 सत्त्वादित यक्ति
61-18 नैरपेक्ष्यप्रयोजकत्वादिति।
63-2 तदा
65-2 वियुक्तस्यार्थान्तरस्य
69-14 आश्रयभेदग्रहणरूप-
68-12 अन्येषामपि प्रमाणानां न
70-2 तत्तद्गुणादि
70-6 यथा च —तथा घटो
21-7 परित्यक्तप्रमाणस्वीकार
25-5 अद्वैतविज्ञानेन
29-14 यस्य (स्खलति) जगना—
32-20 जनकवर्गान्तर्भाव
32-23 निदिध्यासनविधिनैरर्थक्यम्,
33-22 करणभेदेन कालभेदेन च
35-27 आराध्यस्यापि
36-20 भवेद् भ्रान्तिरवगमन
39-9 विषयत्वेन ग्रहण
40-11 अप्रामाणिकत्वानुमिति
40-16 इति स्थिते
41-18 तच्च नित्यानित्ययोर्धर्मभूते,
42-6 मिथ्यात्वाध्यवसाय
43-19 कश्चिच्चिन्तयतीति
44-18 भक्षतया
45-7 अपुरुषार्थत्वे नित्यस्यापि
46-11 प्राक् सिद्धान्
50-3 दूषणं न यम
50-7 सदसम् सत्त्वाद्य तदभ्युपगमः, असतो
54-1 निर्विशेषत्वानुभवेन
54-5 करणाद्ययात्वेन
54-10 तादात्विकज्ञान—
54-19 संविदमेव तथोपलभते, ततो
55-8 द्रव्यादेन
55-19 धर्मभूतज्ञानमपि
55-26 निर्विशेषानुभवैक
56-13 नास्तीति स्यात्
58-13 निरपेक्षलिङ्ग
62-7 समवायाग्रहणमिति
64-4 सिद्धार्थमभवद्
66-3 द्वितीयादिग्रहणे
67-8 इतरेतरोत्पत्तेः।
69-9 परस्परवार्तानभिज्ञतया वैशिष्ट्यं न सिद्ध्येदिति चेत्—हन्त! किं प्रत्यक्षस्य अभावप्रमाणस्य च परस्परवार्तानभिज्ञता शिक्षिता भवता

70 20 अगानुपपत्तिप्रसंगात्।
71-22 वैलक्षण्यग्रहः
7 -7 इतरेतरभावानुपपत्तिरित्यादि
73-13 धर्माणा स्वाश्रयस्य च
73 14 धर्मग्रहिर्भावाभावात्
74-1 व्यवहारासाधन
74-20 विषयिधर्मादिषु
75-1 तद्ग्रह. । समर्थित एव स च
75-7 तत्सिद्धस्वरूप
75-10 तथाभावे कि त्वया
77 7 निर्देश्यस्वरूप
77-19 द्वितीयेऽपि तावत्
7-7 भेदरूपस्य तु किञ्चित्करस्य
80-3 सं. यरूपस्याप्य
81- 6 अभ्युपगच्छतः
82-10 प्रपञ्चस्यासत्यत्वं
8 -11 अनुमानमनपोह्य
83-25 विचारासहं
84-9 अप्रामाण्याविशेषेऽपि
84-26 अभ्युपेत्यम् ।
86 6 तथाविधान्यत्वस्य
86 13 कल्याविरोधेन
88 1 विषयत्वनिवृत्ति
89 9 अपरनामकविषयसंभिन्न
90-11 किञ्चिप्रति
90 14 अतीतानागतैः
90-15 पुण्यपापस्य ज्ञानमिच्छतो
91-2 अन्यो वा
9 -3 तत्संबद्धस्यापि न सम्बन्धे
91-6 स्वसम्बन्धात्मकत्वे
91-8 अनिर्वचनीयतापात·
91-12 द्विनिष्ठत्वाभावात् ।
91 21 मदीय पन्थानम् ।
92-14 संवेदनमपि
92 21 प्रकाशात्मत्व
93-5 कश्चिदिति नित्य
93-7 सत्यत्वायोधोपपत्ते ।
94-6 लक्षणत्वाभावात् ।
94-11 विविक्तव्यवहारोऽभि
94-21 व्यवहारानुगुण्या
95-4 उक्ताह
95-17 विषयत्वविपर्ययत्र चैकनिष्ठ
96-14 मिथ्याभूत इति
103 16 साधनार्हमिति ।
103 19 प्रतिक्षेपण । अथेयच
104-18 तत्वस्यानुभूतित्वं
104-22 न ह्यनुभाव्यतया
105-13 तत्त्वमसीत्यादि
106 1 प्रमाणागोचरतया
105-19 प्रमाणान्तरश्रुत्यन्तर यावय .
107-7 सर्वेदा सर्वेत्र
107-14 सत्यत्वे
1 9-11 गृहामाणप्रकारैव
109-6 तदुपन्यासादिसमर्थने
111-16 पक्षदेशत्वं
114-1 तादात्म्यादिदोष
114-3 सविदेव भवती
114-25 सजातीयत्व

116 8 तेनैवानुभूतिस्वरूपात् धर्मिरेव भेदेन सविशेषतया स्वद्भिन्नासत्त्वविशेषद्रूपयक्ष-विरोध । उसत्त्वानुभूतिः अनुभूतिर्विनिद्धित्

16 15 माप्यत्वाच्च
117-5 नात्स्यापि
117-2 सन्दिग्धे
119-4 प्रत्येकत्वादन्यनिरपेक्षम
121-13 इदानीं तत्कालानुसन्धानवत्
122-29 सुपुप्तविषय
122 22 स्वप्रकाशत्वात् ।
124-10 पराक्रमाभ्युपगमात्
124 24 देवने अदे धि स्वमति भगवो देवने
126-6 दृश्यते । तेन च ज्ञान्न
126-7 प्रकाशात्मत्वात्
126-26 तायथा कार्त्स्न्येन

127-1 कारणत्वे
127-15 घटादिकं प्रति
128-6 विप्रतिपत्तो...
128-12 व्यवस्थया
128-15 उपलम्भात् विकारत्वमिति चेन्न। ज्ञानमस्तीत्यादौ अस्त्यादेरपि
129-15 ज्ञातृत्वधर्मत्व...
129-23 विपक्षे घटादौ
130-20 न ह्यजानतः
137-7 भामीति
132-11 सर्वदेशसर्वकाल...
132-16 ...विषययोः विधिनिषेधयोः
133-2 विधिरेव निषेधस्य
133-17 कामीलादि...
134-5 न पुनः
134-10 मिथ्यात्वे
134-15 निरूपणे
134-25 अद्वैत...
135-12 दोषमूलत्वे सिद्धे प्रत्यक्षस्य
136-1 अनभ्युपगमात्। अभ्युपगच्छताऽपि आकाङ्क्षादिविषयपरामर्शादिरूपदृष्टसामग्री घटनमन्तरेणादृष्टस्य उपयोगाभावात्। अत्र च
137-3 स्वप्नार्थः
137-11 बहुलत्वोद्भवत्वादिवत्
138-5 परमार्थसदद्वितीय...
138-10 तदेव कुतः
138-19 असत्यात् सत्य......हर्षव्यवसाया
139-12 कार्यकारणभावो हि
141-8 तुल्यमन्नापि। तर्ह्यसत्त्वे
141-19 स्वसद्भावेनैव।
141-17 ज्ञानस्यैव
141-20 ज्ञानत्वस्य च
142-5 तत्रैवासत्यात्
143-9 गोचराः
143 12 विषयमिथ्यात्वस्य
144-8 जीवन्मुक्तिपक्षः
148-15 नच सुषुप्तवत्
148-5 तस्यैव
148-8 न चासौ
149-13 नाम तथा क्लेशः
149-14 दृष्टान्ते क्लेशः
150-15 उपदेशो नेट ..
151-14 अभिव्यक्तिमात्र—
151-18 नित्यं व्यापित्वेन
151-23 सर्वेऽप्यनन्य...
152-21 कल्पयन्तीति चेत्
153-4 आसर्वेश्वरमसदादि—
153-18 प्रतिभासो
154-12 अतिवर्तकत्वात्
156-9 ब्रह्मणश्चारोपणीयन्यारोपणाधिकरण .
157-25 त्रयभावरूपया
158-4 स्वीयविक्रयात्।
158-6 मित्यभानात्।
159-7 मूर्खत्वसुखित्वादि...
159-10 स्याद्धिति शून्याद्वैतमेव स्यादिति
164-23 मातसिद्धे दृष्टदृश्यशरीर...
165-10 अनन्ता एव जीवाः
166-20 विरोधासिद्धेः
167-10 ईश्वरादभिन्नः
168-15 सर्वत्र
168-15 स्वामिभावबन्धादि-
169-27 चा अप्रसङ्गात्।
172-3 साध्ये साध्यवैकल्यं
172-4 हेतुत्वव्याप्तं
172-11 पारतन्त्र्यमिष्टममेव
174-8 अकर्मवदपत्वात्
185-5 मिथ्याभूतानेकभेद
185-19 निस्तारासिद्धिः
186-10 लक्षणाविरक्षया
187-8 नैवोपपद्यते।

188 11 ज्ञान च	191-12 ज्ञानकरणत्वम्
191-21 तदेवाज्ञान नदाऽनेन	191-22 तदेव तस्य
193-3 विश्वमरूपेण	193-25 सर्वमुक्तिप्रसङ्गेन
194-21 जीवकल्पिकाविद्याना	194-22 जीवाना जीवान्तर
195-22 जीवा॰	196-10 'कदाचित्' इति न।
196-10 सहकारी दोप	196-12 प्रागभावरूप इति
196-13 ब्रह्मरूपता	196-14 नित्यत्वे प्रसङ्गे तत्व-
196-16 अनादित्वेन कारणापेक्षा	196-19 अविद्यावदेव
196 17 स्वाध्यान्यहेतुत्वमनु—	196-18 त्वयैव स्वीकृतत्वात्।
196 18 अन्यतरत्वप्रसङ्गात्।	197-1 तस्य प्रकाश
197-4 रूपस्यापि दृश्यत इति	197 8 कल्पता लाघवस्तु
197-9 निराकारस्येति	97-13 परम्परान्तरादिकल्पति
197-14 तदुत्तरोत्तर-	197-15 तथा कल्पनस्य
197-15 अन्यनिरपेक्षेण	197-18 भ्रमापात इति मेतव्यं भवता।
197-19 एवाविद्यया,	197-29 अनादित्ववैपम्यस्याप्यप्रयोजकत्वोक्ते। निर्दोषत्व
197-30 प्राग्वदनुवृत्ते श्रयत्वप्र	198-6 शुद्धिमिथ्यात्वे अशुद्धि
198-9 सत्यत्वानभ्युप-	198-10 तस्यापुरुषार्थश्रय-
198-10 दुस्त्यजत्वात्तन्निराग्यत्वो	198-13 त्यागादिदोषप्रसङ्गात्।
198 14 सम्बन्धिकयोर्भेदमन्तरेण	198 21 क्वापि दृशि
191-26 प्रत्यनिवर्त्यकथाप्रसङ्गस्य	198 27 अपवर्गतो वैपम्य-
198-28 कृतमन्यत्र।	199-6 सान्तर्दर्पणग्रहा
19२-18 तदा कि	199-20 भवान् निरुत्तर।
200-12 मात्रोपकारिकारणत्वात्	200-19 आश्रितत्व्यामोह—
200 22 सिद्धतया वा	200-23 स्वीकारापातश्च।

—०—०—

शोधनिका

19-28 उद्देश्योपा
31-29 मनसिकृत्य
38-30 तावत्
47-25 ऊर्मयो
54-12 मन्यादियामहे
57-5 निरालम्बतया निष्कर्षस्य
68-28 आश्रय
88-16 तत्सम्बन्धस्य
96-15 मुक्तत्वविरोध
108-29 स्वस्मिन्
111-27 धन्वकान्तारं
112-24 ईश्वरेऽपि
117-2 प्रतिज्ञा
124-24 कारादेशः
126-12 अन्योन्याश्रय
127-4 भावाद्युप-
129-21 विकारविकल्पेन
130-24 प्रसारणन्यायावकाश
132-29 तत्र
136-26 न च वाच्य
139-12 पौर्वापर्य
140-4 विशेषौपा—
144-25 अश्लेषकरेण
146-1 ब्रह्मानुभवस्य
151-11 सुखादेश्च
152-20 पपत्तिः
159-21 सूर्यश्च', 'अहं
160-16 वायोस्तथा
160-24 भेदाज्जीवानां
166-20 भाष्याभिमत—
166-31 निरूपित
167-28 अनुपलम्भ
168-22 दृष्टिविधौ
172-9 दृश्यन्ते
174-6 अचेतनेषु

30-31 स्वतः परोक्ष
33-22 करणभेदेन कालभेदेन च
45-5 द्वितीयोऽपि
48-16 अनूद्य यद्वा
56-2 योग्यानुपलम्भ
67-4 प्रकाश
72-4 दिगिति ॥
89-2 चितेः
99-23 उत्पाद्
110-23 संवित्त्वं
112-12 शास्त्रारम्भ
116-29 रहितायेत्यर्थः
117-21 स्थापनात्
126-7 प्रकाशासंभवात्
126-16 असिद्धमपि
127-21 अन्धकारादेः
129-27 कलह इत्यर्थः।
132-4 प्रत्यक्षशास्त्र—
134-25 यच्च अद्वैत—
137-14 व्याप्यव्यापक
139-18 गौरवात्
141-18 बिम्बसिद्धौ
144-26 विनष्टा—
148-26 इत्युच्यते।
151-15 सातत्यत्वात्
156-24 भाष्यमूलोऽयं
159-26 अन्यत्वासिद्धेः।
160-18 भूतात्मा
162-22 निरुपद्रवः
166-23 इन्दिरामन्दिरमित्यनेन
167-18 प्रतिष्ठितत्वा-
168-20 उपासनस्य
170-30 अनन्याधिपतिरिति
173-19 जगद्व्यापार-
175-2 आत्मतावस्य

175-12 द्वित्वयो—
175-21 परमसाम्योक्तौ
180-9 स्यानेकविशेषण
184-12 व्युत्पत्ति
192-29 ज्ञाप्यते
200-9 निर्दोष
205-13 ज्ञानम्; पश्यद्वा किमपि? पूर्वत्र—
208-24 व्याघातादि
208-27 यक्षानुरूपो
210-30 वागगोचर
213-9 [आ]
213-16 भगवच्छन्दः 214-26 शब्दाः।
218-27 मणिभ्रान्तावपि
219-23 भाष्यकारैरेव
219-23 तावत्
222-29 अप्रमादस्वी-
223-3 अनाघ्रात-
223-5 कथयन्तु कथयन्तु
228-28 मिथोविरुद्ध
231-1 निर्गुण
235-30 परिशीलित
240-4 (बाह्लकी)
240-7 उदाह्रियते
241-22 अथ
242-17 संचारणात्
244-15 [इति प्रतीमः]
245-9 क्षतिः। (7) अत
245-27 संपत्तिरिति
245-28 उत्पत्ति
246-3 उत्पत्तिविनाश-
246-11 अनन्तपदेत्यादिवाक्यं टिप्पण्यामधस्तात् योज्यम् तत्र वाक्ये...नुपपत्तियोगोऽपि इति पाठः
246-18 तदाश्रयाणा
247-23 प्रतिपादने
247-28 निष्कर्षक-
248-18 सम्भवतश्च
248-19 प्रतिघात—परिणाम
250-26 ब्रह्मैकमेव
252-6 अस्मदाद्यैन्द्रियक-
255-15 मीमांसकैरेव
256-7 त्मनि
256-11 व्यवस्थितिः
257-1 जीवैक्य-
259-1 अपशूद्रा
259-13 प्रत्यक्षादि
260-21 सामग्र्यपनयन-
265-26 अनाघ्राताम्,
265-29 विप्रत्वस्वम्
269-14 प्रायश्चित्ताना
269-27 स्मृतीतिहास
271-25 योगोपन—
272-26 परेषां
275-1 जन्म चात्मा ॥
276-25 आचार्यः
277-4 पिच्छिलया
277-6 दिशश्चक्रमते
278-9 पिबत्यरमेहनी-
278-16 इव द्विपः।
278-30 कैश्चिदनुमतेः।
279-5 सम्बन्धान्
280-17 आश्रित्य
286-24 नोत्प्रेक्षितुं
288-5 संख्या

—०—०—

जिज्ञासासूत्रभाष्यार्थसूची

परमार्थभूषणोपोद्घाते शतदूषणीवादानां पौर्वापर्यविषये विप्रतिपत्त्यं सर्वं विमृश्य ... रादरणीयत्वमपि प्रदर्श्य यत् उपर्यलेखि, तदत्र संगृह्यते—

"अथात्र यस्य जिज्ञासाधिकरणभाष्यस्य प्रायो व्याख्यारूपा शतदूषणी, . . . विषयसूची शतदूषणीवादविषयसूची च श्लोकरूपेण सुखग्रहणार्थौचित्याय निबध्यते—

1. अथातो ब्रह्मजिज्ञासाशब्दानामर्थवर्णनम् । ऐकशास्त्र्यं कर्मचिन्ताब्रह्मचिन्तक्रमौचिती ॥
2. चिन्ताया रागतः प्राप्तिः पूर्वपक्षो लघुस्ततः । न वाक्यजन्यज्ञानस्य किंतु भक्तेरुपायता ॥
3. कर्माङ्गिका च सा, यस्मादिष्टं साधनसप्तकम् । न साधनचतुष्कस्य पूर्ववृत्तत्वमित्यथ ॥
4. पूर्वपक्षो महान् यत्र ब्रह्ममात्रस्य सत्यता । अविद्याजं जगन्मिथ्येत्यैक्यधीर्मोचनीयते ॥
5. प्रबलं शास्त्रमध्यक्षात् श्रुतिस्वैक्यश्रुतिस्तथा । सामानाधिकरण्यञ्च स्यादखण्डार्थतत्परम् ॥
6. प्रत्यक्षमपि सन्मात्रग्राहि भेदस्वसर्मधी । ऐक्यं सदनुभूत्योः स्यात् स्वप्रकाशा त्वजा
7. निर्विकारा च निर्भेदाऽप्यात्मा चाहमि नात्मता । महासिद्धान्त उपरि निर्विशेषे त्वमानता ।
8. सविशेषं सर्वमिदं निर्विकल्पमपीदृशम् । सन्मात्रग्राहिताभङ्गो भेददूषणदूषणम् ॥
9. जातेः संस्थानता मिथ्यात्वानुमाननिराक्रिया । धीसद्भेदो धियश्चानुभाव्यता जन्यतादि च
10. विषयाणां विकाराणां भेदानाञ्चात्र संभवः। धीतोऽन्यस्याहमर्थस्य त्वात्मत्वं ज्ञानताऽस्य च
11. ज्ञातृत्वस्याप्यनध्यासः सुषुप्तावप्यहंत्वभा । शास्त्रप्रत्यक्षयोर्मध्ये शास्त्रप्राबल्यवारणम् ॥
12. असत्यात् सत्यसिद्धेश्च भङ्गः श्रुतिनिरूपणम् । सत्यादिवाक्यस्याखण्डपरत्वस्य निराक्रिया ॥
13. निर्गुणश्रुतिसंकोचो ज्ञेयज्ञातृत्वयोः स्थितिः । आनन्दत्वानन्दितयोरप्यद्वैतश्रुतेर्गतिः ॥
14. पुराणाद्यर्थसम्यक्त्वमुपबृंहणताऽपि च । जीवब्रह्मस्वरूपैक्यनिरासोऽन्यादृशैक्यतः ॥
15. आश्रयस्य तिरोधेश्च स्वरूपस्याप्ययुक्तयः । अनिर्वाच्यत्वेऽप्ययुक्तिः प्रमाणस्य च ; तत्र च ॥
16. प्रत्यक्षस्यानुमायाश्च ततः सत्ख्यातिचिन्तना । श्रुतिस्मृतिपुराणानामविद्यापरताहतिः ॥
17. निवर्तकस्यायुक्तिश्च तत्त्वमस्यर्थशोधनम् । सिद्धान्तसारोपन्यासो निवृत्तेरप्ययुक्तता ॥
18. महासिद्धान्तगत्यैवमथशब्दार्थवर्णने । सिद्धेऽथाऽऽद्याधिकरणशरीरप्रतिबोधनम् ।

अथ शतदूषणीवादविषया सूची— वादार्थसरः—

जिज्ञासाधिक्रियाभाष्याद्यनुगा शतदूषणी । षट्‌षष्टी तत्र वादेषु विषयानुक्रमस्त्वयम् ॥

(1) ब्रह्मशब्दे वृत्त्ययुक्तिः (2) जिज्ञासानुपपन्नता ।
(3) ऐकशास्त्र्यस्थितिः (4) ज्ञप्तेरविधेयत्वभञ्जनम् ॥
(5) न बाधितानुवृत्तिः स्यात् (6) न स्याद्विविदिषार्थता ।
(7) न प्रत्यक्षं शब्दजन्यम् (8) न साधनचतुष्टयम् ॥
(9) न कथाधिकृतिः (10) न स्यान्निर्विशेषं स्वयम्प्रभम् ।
(11) न निर्विकल्पकं तस्य (12) न सन्मात्रं दृशेः पदम् ॥
(13) न भेददूषणम् (14) वेदप्रामाण्ये च परस्य न ।

(15) (16) दृश्यत्वं व्यावृत्तता च न मिथ्यात्वस्य साधनम् ॥
(17) दृग्दृश्ययोगिता (18) बाह्यप्रकाशानुपपन्नता ।
(19) ब्रह्माश्रयाज्ञानहतिः (20) ब्रह्मावेद्यत्वभञ्जनम् ॥
(21) नानुत्पत्तिः (22) नाविकारो (23) नानानात्वञ्च संविदः ।
(24) न निर्विशेषता (25) नास्या आत्मत्वम् (26) अहमस्तु तत् ॥
(27) नाध्यस्ता ज्ञातृता (28) नास्याः साक्षीति व्यपदेश्यता ।
(29) शास्त्रे लोकाविरोधित्वम् (30) सत्यासिद्धिरसत्यतः ॥
(31) जीवन्मुक्तिर्न (32) नो बाधसामानाधिकरण्यवाक् ।
(33) न संविद्विषयम् (34) नैवोपदेशो (35) नैव तिरोधिवाक् ॥
(36) नात्माद्वैतम् (37) न जीवेशाद्वैतम् (38) नाखण्डवाच्यता ।
(39) न भावरूपमज्ञानम् (40) न जीवाज्ञानसंभवः ॥
(41) नाविद्याया स्वरूपोपपत्तिः (42) मायैक्यमत्र च ।
(43) न निवर्तकमस्याः (44) न निवृत्तिश्चोपपद्यते ॥
(45) न ब्रह्म शब्दावेद्यम् (46) न निष्प्रपञ्चीकृतेर्विधिः ।
(47) न विकल्पप्रमाणत्वम् (48) नोपबृंहणबाधनम् ॥
(49) नैक्योपदेशार्थापत्तिः (50) न सिद्धिरधिकारिणः ।
(51) न निर्विषयता मुक्तचितो (52) निर्गुणवाग्गतिः ॥
(53, 54) न ब्रह्मपर्यायोपादानत्वार्थापत्ती स्त इत्यपि ।
(55) न कार्यानुपपत्तिः (56) नानन्त्यनश्वरञ्च (57) निर्गुणे ॥
नानन्दत्वं (58) न नित्यत्वम् (59) अद्वितीयश्रुतेर्गतिः ।
(60) सत्यासत्यविवेको (61) ऽथो जीवस्यैकत्वभञ्जनम् ॥
(62) शूद्राधिकारापत्तिश्च (63) न कर्माधिक्रियाक्षतिः ।
(64) न यतिः परात्मा स्यात् (65) अलेपकमतं न सत् ॥
(66) न ब्रह्मसूत्रस्वारस्यं स्यात् परेषां मतेऽन्ततः ।
इत्यमर्थास्तु षट्षष्टिर्नियत्यात्मनोदिताः ॥
इत्थं वादान् शतं चक्रे, दृष्टे पूर्वैरदर्शनात् ।
ग्रन्थान्तरेऽपि यावापि लोपो रक्षणहानितः ॥
श्रुतितः स्मृतितश्चेतिहासतश्च पुराणतः ।
अद्वैतस्यास्ति दूष्यत्वं पूर्णभाष्यार्थवर्णनात् ॥
शतदूषणी हि परमार्थभूषणप्रकटस्वकान्तिरनघाऽत्रसाऽनिशम् ।
शतभूषणीमुखविभूषणेऽपि तन्मतदूषणानि निपुणं प्रदर्शयेत् ॥" इति ॥

—:*=*:—

वादारम्भश्लोकप्रतीकाः

———

अधोनिर्दिष्टेषु पुटेषु आचार्यकृता: कारिका द्रष्टव्याः ।

1, 2, 3, 7, 11, 16, 17, 19, 25, 26, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 45,47, 48, 53, 59, 66, 68, 70, 74, 75, 76, 80, 85, 87, 88, 96, 98, 101, 107, 110, 113, 116, 118, 120, 121, 125, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 144, 148, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 161, 162, 164, 166, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 183, 187, 188, 192, 195, 196, 200, 202, 204, 210, 213, 214, 217, 219, 221, 223, 225, 228, 233, 234, 238, 239, 221, 223, 225, 228, 233, 234, 234, 238, 239, 240, 246, 249, 250, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 262, 268, 270, 282, 284, 285, 287.

—०—•—

भूमिका शोधनिका

पु. प.					
2_19	पाण्ड्यराजः	3_36	विवक्षितार्थस्य	1_17	इति वदरे
14_3	प्रमाणन्याय	17-17	श्लोकार्थं	22_11	बहिस्
25_23	आहता इति	26_19	माध्यस्थ्यमव	27.13	व्ययायासासाध्यत्वे

शुभमस्तु

